المنهج التفسيري

عند العلاّمة الحيدري

بقلم

الدكتور طلال الحسن

دار فراقد

حسن، طلال،
المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري/ بقلم طلال الحسن. ـ قم: دار فراقد، ١٤٣١ ق.= ٢٠١٠م. = ١٣٨٩.
٢٦٤ ص.
ISBN 978 – 964 – 2902 – 50 – 7
فهرست نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه: ص [٢٤٩] ـ ٢٥٦؛ همچنين به صورت زير نويس.
چاپ دوم
١. تفسير/ فن ٢. حيدري، كمال، ـ معلومات ـ تفسير. ألف. عنوان.
٨م ٥ح/ ٥/ ٩١ BP ٢٩٧ /١٧١
١٣٨٩

الكتاب:	المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري
المؤلف:	طلال الحسن
التدقيق والإخراج:	عبد الرضا عبد الحسين
تنضيد الحروف:	محمد البديري
الناشر:	دار فراقد
الطبعة الثانية:	١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م
المطبعة:	ستاره
ISBN :	٧ ـ ٥٠ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

دار فراقد للطباعة والنشر
قم ـ إيران

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾

(ص: ٢٩)

بحوث تمهيدية

- توطئة.
- التفسير لغةً واصطلاحاً.
- المنهج وأهمّيته.
- خطورة الاتّجاهات على العمليّة التفسيريّة.
- التفسير بالرأي.

توطئة

القـراءة التفـسيريّة للنصّ القرآني تحتاج إلى إلمام كبير بمجموعة مـن المقـدّمات التفـسيريّة، والتـي مـنها ـ بـل أهمّهـا ـ الوقوف على المـناهج التفـسيريّة، والوقـوف علـى جملة من القواعد والأصول التي تعدّ بمثابة العناصر المشتركة في عمليّة فهم هذا النصّ.

مـن هـنا جـاء أهمّـية الـبحث في مجموعة مقدّمات تفسيريّة تقع بـصورة عملـيّة في مجريات العلميّة التفسيريّة، والتي من جملتها ـ إن لـم يكن أهمّها ـ المناهج التفسيريّة، وبمعيّتها مجموعة أصول تمهيديّة أخـرى تـدخل بـشكل عـضويّ في رسم ملامح الرؤية التفسيريّة التي حاولنا انتهاجها.

ولا ينبغـي الإغفـال عن أهمّية القراءة التفحّصيّة لموضوعات هذه المقـدّمات، لاسـيّما فـي مـا يـتعلّق بـالفهم التفسيري للمفردة القرآنيّة وأثـرها الجلـيّ على معطيات العمليّة التفسيريّة، رغم ما نراه ونلتزم به مـن أولـويّة التفسير أو الأسلوب الموضوعي الذي ربما يتوهّم البعض من أنّه أسلوب يغضّ الطرف عن البحث بعمق في المفردات القرآنيّة، أو أنّـه يعطـي الأولويّة لصورة النصّ لا للمفردة، ولا ريب أنّ ذلك قد يلقـي بـصاحبه فـي مـزالق كثيرة لفهم المعارف القرآنيّة، وليس هناك أرضـيّة تجعلـه يتحـرّك بثـبات غيـر اسـتيعابه لـصورة ومادّة المفردة القـرآنيّة، وهـذا مـا جعلنا نتوسّل أسلوباً جامعاً، هو الأسلوب التركيبي

الذي سوف يأتي بيانه عمّا قريب.

والـذي نأملـه مـن عـرض هذه المقدّمات والأصول هو أن يكون مـوفّقاً ونافعـاً فـي توجـيه العملـيّة التفسيريّة، ورسم خطوات جديدة تُـسهم فـي تطوير طموحات الحركة التفسيريّة المعاصرة، التي تحاول أن تشقّ لها طريقاً يجنّبها الوقوع في حالة من الاجترار والتكرار.

التفسير لغةً واصطلاحاً

يطلق لفظ «التفسير» في اللغة ويُراد منه الإيضاح والتبيين. والتفسير مـصدر «فـسّر» بتشديد السين، مضاعف فَسَر بتخفيفها. والتضعيف فيه لـيس للتعدية، بل هو للدلالة على التكثير، تنزيلاً لما يعانيه المفسّر من كـدّ الفكـر لتحـصيل المعاني الدقيقة ثمّ اختيار أنسب الألفاظ لتأديتها، منـزلة العمـل الكثير، وأمّا المخفّف فمصدر «فَسَر». وكلاهما في اللغة بمعنـى الإبانـة والكـشف. قـال فـي القاموس: «الفسر: الإبانة وكشف المغطّـى، كالتفسير» وفي لسان العرب: «الفسْر: البيان، والتفسير مثله... الفسر: كشف المغطّى، والتفسير: كشف المراد من اللفظ المشكل».

وأمّـا فـي الاصـطلاح، فـرغم وقوع الاختلاف في تعريف التفسير وحـدّه إلاّ أنّـه مـن الممكن الخروج بجامع مشترك يُقرّب لنا مضمون الـبحث التفسيري، وذلك من خلال الموضوع الذي تدور حوله جميع مسائل التفسير وخصوصيّاته، وهو القرآن الكريم.

فالقـرآن الكـريم ـ وهـو كلام الله سبحانه، المنزّل على قلب النبيّ الخـاتم صلّى الله عليه وآله ـ هـو مادّة البحث التفسيري، وبصفته كلام الله سبحانه فإنّ البحث التفسيري يدور حول بيان المراد من كلامه سبحانه

فــي حدود النصّ القرآني، وفي حدود المكنة البشريّة والسعة المعرفيّة للمفــسِّر، وبهــذا القــيد الأخيــر يتّــضح أنّ المفسّر ـ غير المعصوم ـ لا يمكنه القطع والجزم بأنّ هذا هو مراد الله تعالى لا غير.

ثــمّ إنّ هناك فرقاً جليّاً بين المراد من كلامه تعالى وبين المراد من كلماتــه، فالكلمــات تعنــي الــبحث اللغــوي فــي دائرة الوجود اللفظي للقــرآن، وأمّــا كلامــه فإنّــه يعنــي البحث في مضامين الجُمل والآيات والــسور والمــضامين المــشتركة فــي وحدة موضوعٍ واحد، وإن كانت منتــشرة بــين دفّتي الكتاب كما سيتّضح ذلك لاحقاً عند تناول أسلوب التفسير الموضوعي.

فالكلمة القرآنيّة وإن كان لها نحو شركة في تركيبة الجملة، إلاّ أنّها لا تمــثِّل هــدفاً قــرآنيّاً ولا تــشكِّل مقصداً تفسيريّاً بحدّ ذاتها، بخلاف الجملــة القــرآنيّة فإنّهــا تمــثِّل هــدفاً قــرآنيّاً ومقــصداً تفسيريّاً، كما أنّ الجملة القرآنيّة لا تمثِّل هدفاً غائباً، وإنّما هي حلقة تشترك مع حلقات اُخــر فــي رســم الموقــف القرآني إزاء موضوع من موضوعات القرآن المبحوث فيها.

المنهج وأهمّيته

بعد أن اتّضح لنا معنى العمليّة التفسيريّة وكونها تمثِّل ركناً أساسيّاً فــي بلورة القراءة القرآنيّة، ينقدح أمامنا سؤال على مستوىً عالٍ وكبير مــن الأهمــيّة، هــو: إنّ المــناهج التفــسيريّة كثيرة، فأيّ منهجٍ تفسيريّ يكفل لنا ذلك الهدف المعرفي القرآني؟

قـبل الإجابـة عـن ذلـك ينبغـي أوّلاً أن نسلّط الضوء على حقيقة المنهج وأهمّيته، ثمّ نعرّج على المناهج التفسيريّة المتداولة بما ينسجم مع خطّة وأهداف أبحاثنا التفسيرية.

أمّـا المـنهج فيُراد به لغةً: «الطريق الواضح» كما ذكر العسكري في الفـروق اللغـويّة[١]. وفـي الاصـطلاح، قد يُطلق المنهج ويُراد به هيئة الاسـتدلال وصـورته، ولهـذا يـسمّى المنطق الأرسطي بالصوري، لأنّه يبـيِّن شـكل الاسـتدلال، فـيكون المقـصود بالمنهج أنّه إذا كان هناك قـياس نمارسـه في عمليّة الاستدلال، فهو إمّا اقترانيّ أو استثنائيّ، وإذا كان الأوّل فهو إمّا من الشكل الأوّل أو الثاني أو الثالث ونحو ذلك.

وقد يُطلق ويُراد به الأدوات الفنّية التي تضبط البحث وتنمّطه وفق الصيغ المألوفة في العلوم، فعندما يطلق المنهج التاريخي مثلاً، يُراد منه المـراحل التي يسير خلالها الباحث التاريخي وفقاً لما هو معروف من جمـع الوثائـق وإخـضاعها للـنقدين الخارجـي والداخلـي، ثمّ صياغة الـواقعة التاريخـيّة وأخيراً تعليلها. ونحن لا نقصد هذا المعنى للمنهج الـذي ينـزل به إلى مستوى الأدوات الفنّية وحسب، ولا المعنى الأوّل، إنّما نريد به معنىً ثالثاً وهو: مجموعة القواعد التي يقف عليها الإنسان للدخـول إلـى اسـتنباط حقائق أو عقائد معيّنة؛ أي الكشف عن طبيعة القواعد التي نعتمدها لكشف حقيقة من الحقائق.

علـى هـذا الأسـاس فمـن يعـتمد القواعد العقليّة لاكتشاف الواقع

---

(١) **الفروق اللغويّة**، لأبي هلال العسكري، تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي، الناشر: جامعة المدرّسين بقم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ص٢٩٨.

فمـنهجه عقلـيّ، ومن يعتمد الأدلّة النقليّة في ذلك فمنهجه نقليّ، ومن يعـتمد التجـربة فـي إثـبات مـدّعاه فمـنهجه تجريبـيّ، ومـن يعـتمد مكاشفات العارف سبيلاً إلى ذلك فمنهجه كشفيّ، وهكذا.

إذن فالمـراد مـن المـنهج هـنا هـو مجمـوعة القواعد أو الضوابط المُفضية إلى نتائج حتميّة لها عند عدم وقوع الخطأ في استعمالها.

مـن هـنا يتّـضح لنا أهمّية موضوعة المنهج في أيّ مجال معرفيّ، فإنّـه مـا لـم يحـدّد الـباحث ذلك في الرتبة السابقة فسوف يؤدّي إلى الوقـوع فـي الهلكـات المعرفيّة ولا يزيده البحث في إثبات مدّعاه إلاّ بُعـداً عنه، ولعلّ هذا هو المراد ممّا ورد عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام حـيث قال: «**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلاّ بُعداً**»[1] والبصيرة في المقام هي المنهج.

ولا يخفـى أنّ تحديـد المنهج المتّبع بحثيّاً في رتبة سابقة، لا يقلّ أهمّـية عن نفس المنهج؛ فإنّ الوقوع في فوضى الأدلّة بسوقها كيفما اتّفق سوف يُفسد العمليّة الاستدلاليّة حتّى مع كون الأدلّة متقنة بحدّ ذاتها.

إنّ الوقـوف على موقع المنهج في العمليّة الاستدلاليّة عموماً، وفي العملـيّة التفـسيريّة خـصوصاً، يكـشف النقاب لنا عن الفوضى البحثيّة التـي وقـع فيها عددٌ كبير من أعلام المسلمين في مصنّفاتهم المختلفة وفي مختلف المجالات.

---

(١) **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة السادسة: كتاب فضل العلم، باب من عمل بغير علم، الحديث ١، ج١ ص٤٣.

وإذا جاز لنا تقسيم العُرف إلى عامّي وآخر خاصّي، فإنّ نسبة كبيرة من مصنّفات علماء المسلمين قد سلك فيها أصحابها العرف الخاصّي في عرْض أفكارهم وأخذ النتائج عنها، وهذا السير المعرفي غير الممنهج لا يُعفيهم من مسؤوليّة إعادة النظر في ما كتبوه، فإنّ العُرف الخاصّي لا يُصحّح العمل به، لعدم ارتكازه على ضوابط صحيحة، ولذا نجد في أبحاث علم أصول الفقه ـ مثلاً ـ مجموعة غير قليلة من المسائل الفلسفيّة والكلاميّة والمنطقيّة والرجاليّة واللغويّة، وهذا الاضطراب المنهجي نتج عنه مشكلات معرفيّة ليست قليلة، كما وقفنا على ذلك في مباحث علم الأصول.

ولا ريب أنّ هذه الفوضى المعرفيّة والانسياق وراء عُرف غير منهجيّ، لم تخلُ منه العمليّة التفسيريّة في جميع مراحلها التاريخيّة، سواء كان ذلك في مرحلة التأسيس النظري لها أو في مرحلة رصد وضبط مسائلها أو في مراحلها المتأخّرة التي أبرزت لنا عيّنات محدودة جدّاً، حاولت جادّة أن تُمنهج أبحاثها وتسلك طريقة مُثلى في تقصّي الحقائق القرآنيّة، ولعلّها قد نجحت بنسب مختلفة، ولذا فهي وإن كانت محاولات ناجحة وجادّة إلاّ أنّها لا زالت فتيّة في عالم التأسيس النظري للعمليّة التفسيريّة.

ولعلّنا سوف نقف بشيء من التفصيل في تنضيج هذا الهدف المعرفي ـ الذي حاولنا الإشارة له وهو ضرورة المنهج وأهمّيته ـ في أبحاثنا اللاحقة؛ لما يترتّب عليه من نتائج معرفيّة هي غاية في الأهمّية، أهمّها الوصول إلى مقاصد العلم المبحوث فيه بصورة سليمة ووجيزة .

خطورة الاتّجاهات على العمليّة التفسيريّة

إنّ جميع الإسقاطات الفرديّة والاجتماعيّة والعقديّة والظروف الآنية المحيطة بكلّ عصر، تُسهم في تكوين الاتّجاه الذي يسوق المُفسِّر إلى توجيه النصّ نحو نتائج قبلية أملتها الالتزامات السابقة.

فالاتّجاه يتخلّف موضوعيّاً عن المنهج في التعاطي المعرفي مع النصّ القرآني. ففي الوقت الذي يؤدّي فيه المنهج دوراً إيجابيّاً في السير مع النصّ القرآني لاستجلاء معانيه، يقوم الاتّجاه بدور مغاير ومختلف تماماً حيث يقوم صاحب الاتّجاه بالسير مع مرتكزاته واعتقاداته القبلية في تطويع النصّ القرآني باتّجاه نتائج حدّدتها قبلياته، وهو ما يعني أنّ الحصيلة التفسيريّة التي يخرج بها صاحب الاتّجاه في مساحة واسعة منها تمثِّل انعكاساً فعليّاً لمتبنّياته القبلية.

جديرٌ بالذِّكر أنّنا إذا ما استقرأنا الكتب التفسيريّة وقرأناها بدقّة وتمحيص فإنّ القليل منها يخرج عن دائرة الاتّجاهات وبنسب مختلفة، فتجد بعضاً منها مكرّسة لخدمة أهداف وأغراض عقدية وأخرى فكريّة، بل تجد في بعضها أهدافاً وأغراضاً أخرى سياسيّة أو عصبيّة ـ قبليّة.

وعلى أيّ حال فإنّ تجريد النفس عن المتبنّيات العقديّة والاجتماعيّة والفكريّة والسياسيّة في رتبة سابقة على العمليّة أمرٌ صعب وشاقّ جدّاً، إن لم يكن عسيراً، لاسيّما مع حصول حالة انغلاق معرفيّ على المتبنّيات الفرديّة وعدم تقبّل القراءات المقابلة جملةً وتفصيلاً.

إنّ خطـورة الاتّجاهـات تكمن في كونها تحاول عابثة تقديم رؤية كونيّة إلهيّة مدّعية أنّ عمادها النصوص الشرعيّة، فتُوقع طبقة من الأمّة في الهلكة والضلال.

مـن هنا يتعيّن على القارئ عموماً والمتتبّع خصوصاً، الالتفات إلى المـصادر المعرفيّة في العلوم الإسلاميّة عموماً وفي المصادر التفسيريّة خـصوصاً، وينبغي الالتفات إلى خطورة الموقف والتعاطي معه وفق ما تقتضيه المسؤوليّة الشرعيّة والمعرفيّة تجاه الأمّة.

ولعـلّ مـن مخاطـر الاتّجاهـات أنّهـا تأخـذ بأصحابها قسراً نحو التفسير بالرأي الذي تضافرت الروايات الصحيحة على ذمّه وتحريمه.

ومـن المخاطـر الأُخـرى التـي لا تقـلّ خطورة عمّا تقدّم: أنّ هذه المجامـيع التفـسيريّة الداخلة في دائرة الاتّجاهات، عادةً ما تشكّل ثقلاً كبيراً ومساحة واسعة في تكوين الشهرة بل والإجماع أيضاً ممّا يُوحي للخاصّـة فـضلاً عن العامّة شرعيّة مدّعياتهم وصحّة متبنّياتهم، وبذلك تُوفّر الدواعي للالتزام بها من قبل المتأخّرين عنهم.

وقـد جـرت محـاولات عديـدة لإضـفاء صـبغة علمـيّة معـرفيّة للاتّجاهـات التفـسيريّة مـن خـلال إبـرازها بعناوين مختلفة من قبيل المذاهب والمدارس، وما شابه ذلك .

وعلـى أيّ حال، فإنّ كلّ حركة تفسيريّة لم تنطلق في ضوء منهج معتبـر فإنّهـا سـوف تُمـثّل اتّجاهاً معيّناً تشكّل مردوداته السلبيّة الثقل الأكبر في ردم البناء المعرفي في العمليّة التفسيريّة، وهذا ما يؤكّد لنا ما أفـدناه مـن ضـرورة الالتـزام بمـنهج تفسيريّ يُرشّد العمليّة التفسيريّة

ويجعلها مثمرة مُنتجة.

التفسير بالرأي

من العوامل الأساسيّة التي أدّت إلى إعاقة حركة التفسير عند علماء المسلمين، بل تحوّلت في كثير من الأحيان إلى مانع يصدّ عن التعاطي مع كتاب الله وعقبة تردع المفسِّرين من ارتياد معانيه والغوص في أعماقه، النصوصُ المستفيضة الواردة من الفريقين عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام التي تحدّثت عن ظاهرة تفسير القرآن بالرأي.

• عن سعيد بن المسيب عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «**مَن فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب**»[1].

• عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قال: «**من قال في القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار**»[2].

• عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**مَنْ فسّر**

---

(١) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف: الفقيه المحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، المتوفّى ١١٠٤هـ تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ : كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧، ج٢٧ ص١٩٠.

(٢) **تفسير الطبري، المسمّى جامع البيان في تأويل القرآن**، لأبي جعفر محمّد بن جرير الطبري، المتوفّى سنة ٣١٠هـ مركز الكتاب العلمي، القاهرة، منشورات دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان ١٤١٨ هـ: ج١ ص٥٨ .

القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ خرَّ أبعد من السماء»[1].

• روي عـن رسـول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «**مَنْ تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**»[2] أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي[3].

مـن هنا حاول جملة من الأعلام أن يُجيبوا عن هذه النصوص من خـلال عدد من التكييفات والأجوبة التي ذكروها في فهم المقولة. وقد توفّرنا على كثير منها في كتابنا «أصول التفسير والتأويل»[4].

وخلاصـة ما انتهينا إليه هناك: أنّ المراد من مقولة التفسير بالرأي، هو أحد أمرين، على سبيل مانعة الخلو لا مانعة الجمع، هما:

الأوّل: إنّ المـراد مـن التفـسير بالـرأي المنهيّ عنه، أمرٌ راجع إلى طـريق الكـشف دون المكـشوف، بمعنى أنّ التفسير بالرأي مقولة في المنهج وفي طبيعة الطريق الذي يُسلك في تفسير القرآن، فإذا ما سلك المفـسّر الطـريق الخاطئ وقع في محذور التفسير بالرأي، وترتّب على ذلـك منطقـيّاً وطبيعـيّاً خطـأ النـتائج وإن كان يمكن أن يُصيب الواقع

---

(١) **وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)**: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٦، ج٢٧ ص٢٠٢.

(٢) **الإتقان في علوم القرآن**، الإمام السيوطي، المتوفّى سنة ٩١١هـ دار الفكر، لبنان، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ: ج٢ ص٤٤٥.

(٣) رواه الترمذي في **السنن** (٢٩٥٠ ـ ٢٩٥١) والنسائي في **الكبرى** (٨٠٨٤ ـ ٨٠٨٥) والطبري في **التفسير**: ج١ ص٥٩، والطبراني في **المعجم الكبير** (١٢٣٩٢).

(٤) **أصول التفسير والتأويل**، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد للطباعة والنشر: ص٢١١ ـ ٢٣٨.

أحياناً.

بعبارة أخرى: إنّما نهى صلّى الله عليه وآله عن تفهّم كلام الله تعالى واقتناص المراد منه على نحو ما يتفهّم به كلام غيره، وإن كان هذا النحو من التفهّم والطريق ربما صادف الواقع، وذلك بأن يقيس كلامه تعالى بكلام الناس، فإنّ قطعة من الكلام من أيّ متكلِّم إذا ورد علينا لم نلبث دون أن نُعمل فيه القواعد المتّبعة في كشف المراد منه، ونحكم بذلك أنّه أراد كذا، كما هو الحال في جميع المحاورات ـ عموماً ـ في المجتمعات العقلائيّة، لأنّ بياننا مبنيّ على ما نعلمه من اللغة ونعهده من مصاديق الكلمات حقيقةً أو مجازاً.

والبيان القرآني ـ الذي هو كلام الله سبحانه ـ غير جارٍ على هذه الطريقة، بل هو كلامٌ موصول بعضه ببعض في عين أنّه مفصولٌ، ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعضه ـ كما سيأتي توضيحه في المنهج المختار في تفسير القرآن ـ فلا يكفي ما يتحصّل من آية واحدة بإعمال القواعد المقرّرة في العلوم المربوطة في انكشاف المعنى المُراد منها، دون أن نقف على جميع الآيات المناسبة لها ونجتهد في التدبّر فيها كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا** ﴾ (النساء: ٨٢).

والدليل على أنّ المراد من هذه النصوص هو هذا، قوله صلّى الله عليه وآله: «**مَن تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**» فإنّ الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلاّ لكون الخطأ في الطريق والنهج، وكذا قوله عليه السلام: «**إن أصاب لم يُؤجر**».

الثانـي: أن يكـون للمفـسّر اتّجاه ومذهب معيّن، فيتأوّل القرآن على رأيـه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمّل ما لا يساعد عليه المعنى المـتعارف. فلـو أمكـن لهـذا المفسِّر تجريد نظره التفسيري عن مذهبه واقتـصر نظره على النصّ وحده لما انتهى إلى ما انتهى إليه، وقد يسوق المفسِّر برأيه دليلاً لإثبات مدّعاه، وقد يكون الدليل صحيحاً في أصله، إلاّ أنّـه غير منطبق على مُدّعاه، وإنّما سيق في المقام لتصحيح ما طابق مذهبه. فلم يكن النصّ مقصوداً له ولا أصل الدليل المُساق في المقام، وإنّما ما انطلق منه ابتداءً واصطحبه معه بُغية إثباته بنصوص القرآن.

ولا ينبغـي تـوهّم بطلان سوق المفسِّر لمعتقداته وقبلياته معه عند قـراءة الـنصّ القرآني، فالتنصّل عن أصل السوق أمرٌ عسير جدّاً، وإنّما الـباطل وغير الصحيح هو تحكيم تلك المعتقدات والقبليات في مورد تفسير النصّ. وهذا هو ما اصطلحنا عليه بالاتّجاه في ما سبق.

ولعلّ هذا ما نشاهده في عدد كبير من التفاسير التي صنّفت:

• إمّـا على أساس منهج كلاميّ معيّن، فإنّهم حاولوا تفسير الآيات بمـا يوافـق مذاهـبهم واتّجاهـاتهم الكلاميّة، بأخذ ما وافق، وتأويل ما خالف، على حسب ما يجوّزه ويرتضيه المذهب.

• أو علـى أسـاس مـنهج فلسفيّ معيّن، فإنّه عَرَض لهم ما عَرَض للمتكلِّمـين مـن الوقـوع فـي مـزالق تأويـل الآيات المخالفة بظاهرها للمـسلّمات فـي فـنون الفلـسفة بالمعنـى الأعـمّ ـ أي الرياضـيّات والطبيعـيّات والإلهـيّات بقسميها والحكمة العمليّة ـ وخاصّة المدرسة المـشائيّة، فقـد تأوّلوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة وآيات

الخلقـة وحـدوث الـسماوات والأرض، وآيـات البرزخ والمعاد، حتّى أنّهـم ارتكـبوا الـتأويل فـي الآيـات التي لا تلائم الفرضيّات والأصول الموضـوعة التـي نجدها في العلوم الطبيعيّة؛ من نظام الأفلاك وترتيب العناصـر والأحكام الفلكيّة والعنصريّة، إلى غير ذلك، مع أنّهم صرّحوا علـى أنّ هذه النظريّات مبتنية على أصول موضوعة وفرضيّات لم يقم عليها أيّ برهان أو دليل يثبتها أو يؤيّدها.

• أو مـا نجـده فـي التفاسـير القائمـة على منهج المتصوّفة، فإنّهم لاشتغالهم بالسير في باطن الخلْقة واعتنائهم بشأن الآيات الأنفسيّة دون عـالم الظاهـر وآياته الآفاقيّة، اقتصروا في بحثهم على التأويل ورفضوا التنزيل، فاستلزم ذلك اجتراء الناس على التأويل وتلفيق جمل شعريّة، والاسـتدلال مـن كـلّ شـيء على كلّ شيء، حتّى آلَ الأمر إلى تفسير الآيــات بحـساب الجُمــل وردّ الكلمــات إلــى الحــروف النورانــيّة والظلمانيّة، إلى غير ذلك .

ومـن الواضـح أنّ القـرآن لم ينزل هدىً للمتصوّفة خاصّة، ولا أنّ المخاطبـين بـه هـم أصحاب علم الأعداد والأوفاق والحروف، ولا أنّ معارفه مبنيّة على أساس حساب الجمل الذي وضعه أهل التنجيم بعد نقل علم النجوم من اليونانيّة وغيرها إلى العربيّة.

المناهج التفسيرية

- الأوّل : منهج التفسير الروائي.
- الثاني : منهج التفسير العقلي.
- الثالث : منهج التفسير العلمي.
- الرابع : منهج تفسير القرآن بالقرآن.
  - ✓ دور الحديث في فهم القرآن.
  - ✓ دور الصحابة في فهم القرآن.
  - ✓ دور العقل في فهم القرآن.
- الخامس : منهج التفسير الجامع.
- الفرق بين المنهج والأسلوب التفسيريّين.
  - ✓ الأسلوب التجزيئي والأسلوب الموضوعي.
  - ✓ الأسلوب التركيبي.

المناهج التفسيريّة

بعد أن اتّضح لنا أنّ المنهج هو الطريق الواضح وأنّه الكيفيّة الاستدلاليّة على المطلوب، يمكننا الخروج بفهم واضح عن المنهج التفسيري، فهو الكيفيّة المعتمدة في كشف معاني القرآن الكريم ومقاصده. فإذا كانت العمليّة التفسيريّة تُمثِّل نفس الكشف عن مقاصد ومرادات القرآن الكريم فإنّ المنهج التفسيري هو الهيئة التي يقع عليها ذلك الكشف، فإذا كانت الهيئة والكيفيّة علميّة بحثيّة تحقيقيّة فإنّ العمليّة التفسيريّة سوف تكون مُمنهجة، وإلاّ فهي مجرّد ركام معلوماتيّ لا يزيد الباحث والمتوغِّل فيها إلاّ بُعداً عن هدفه المعرفي والعلمي الذي يصبو إليه من وراء العمليّة التفسيريّة .

وعليه، فحيث إنّ المنهج التفسيري هو الهيئة والكيفيّة الكشفيّة عن مقاصد القرآن الكريم فإنّ هذه الهيئة والكيفيّة قد اختلفت صورها ونتائجها، وهذا الاختلاف البحثي والنتائجي هو ما نُعبِّر عنه أحياناً باختلاف مناهج التفسير.

فالهيئات والكيفيّات التفسيريّة تعني ـ تحديداً ـ مناهج التفسير أو مدارسه ومذاهبه ـ كما يرى بعضٌ ـ التي اختُلِف في عددها وحقيقتها.

وفي هذا المضمار حاول جملة من أصحاب الفنّ في العلوم القرآنيّة أن يُقدّموا لنا دراسات جديدة في مناهج التفسير حرصت على ضبط المناهج التفسيريّة المعتمدة عند علماء التفسير.

ولكن هذه الدراسات رغم جدّيتها وجدواها قد توهّمت في قضيّة مهمّة وهي حصر المناهج والاتّجاهات التفسيريّة بعدد معيّن أبرزوا فيها مقوّماتها ونماذجها الصادرة في ضوئها، وهذا أوّل خطأ منهجيّ وقع فيه من صنّف في المناهج والاتّجاهات التفسيريّة .

فإنّ المناهج التفسيريّة لا ينبغي حصرها بعدد معيّن إلاّ من باب الاستقراء الناقص لما وقع منها دون الالتزام بالانتهاء عندها؛ وبكلمة واحدة: لا يمكن عدّها وحصرها بما وقع منها وإلاّ فإنّ جملة منها قد جاءت متأخّرة، بل إنّ أكثرها لم يكن ملتفتاً إليها .

بعبارة أُخرى: إنّ جملة من مفسِّري القرآن الكريم ـ إن لم يكن الأعمّ الأغلب منهم ـ يمارس العمليّة التفسيريّة دون أن يحدّد في رتبة سابقة منهجاً تفسيريّاً معتبراً يعتمده في كشف معاني القرآن. فغاية ما عنده هو كمٌّ معلوماتيّ ينهل منه ما يحتاجه في ضبط مقاصد الكتاب دون أن يكون هنالك ضوابط وقواعد واضحة في ذهنه ليُخرج بها ما شذّ عنها ويُدخل ما يصحّ بها.

وهذا يعني أنّ المناهج التفسيريّة إنّما قُنّنت في مراحل متأخّرة جدّاً عن العمليّة التفسيريّة التي انطلقت منذ عهد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله.

وقد عبّرنا عن كونها قد قُنّنت في مراحل متأخّرة؛ لأنّها من حيث التأسيس والتأصيل ـ ولو على مستوى العمل بها لا التنظير لها ـ قد انطلقت مُتزامنة مع المراحل الأوّليّة للعمليّة التفسيريّة. فغاية ما أثاره مصنّفو كتب المناهج التفسيريّة هو رصد تلك المناهج المبعثرة في المتون التفسيريّة، ثمّ تصنيف الكتب التفسيريّة في ضوء ما رصدوه من

مـناهج، مـن قبـيل تسمية تفسير العيّاشي[١] وتفسير الصافي[٢]وتفسير البرهان[٣] وتفسير نور الثقلين[٤] بالتفاسير الروائيّة؛ أي إنّها قد اعتمدت المـنهج الروائي في الكشف عن معاني ومقاصد القرآن الكريم، وهكذا في كون تفسير يتبع المنهج العقلي أو التجريبي أو الكلامي ونحوها.

وعلـى أيّ حـال، فإنّ ما نُريد أن ننتهي إليه هو أنّ تقسيم المناهج المـتداولة فـي جملـة من المصنّفات إنّما هي قسمة استقرائيّة وليست عقلـيّة حـصريّة كمـا هـو واضح، ممّا يعني أنّ تأسيس الضابطة العامّة للتفـسير ومـنهجة التفسير في العمليّة التفسيريّة لا تختصّ بمنهج دون آخـر، ولا بمـناهج دون أُخـرى، ولا بما هو موجود آناً دون ما يمكن تأسيسه أو اكتشافه من مناهج تفسيريّة أُخرى.

أهمّ المناهج التفسيريّة

- منهج التفسير الروائي.
- منهج التفسير العقلي.
- منهج التفسير العلمي التجريبي.
- منهج تفسير القرآن بالقرآن.
- المنهج التفسيري الجامع.

---

(١) للشيخ أبي النضر محمّد بن مسعود العياشي (ت: ٣٢٠هـ).

(٢) للشيخ المولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، وكان فقيهاً فيلسوفاً عارفاً أخلاقيّاً كبيراً.

(٣) للعلاّمة المحدّث السيّد هاشم البحراني (ت: ١١٠٧هـ).

(٤) للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (ت: ١١١٢هـ)، كان محدّثاً جليلاً.

ولعلّ هذه هي أهمّ المناهج التفسيريّة التي يمكن رصدها في التفاسير المعروفة، لذا سوف نحاول الوقوف عليها ـ ولو إجمالاً ـ ليتّضح من خلالها المنهج الذي سنتّبعه في بحوث هذا الكتاب.

الأوّل: التفسير الروائي

التفسير بالروايات المأثورة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، وعترته الطاهرة عليهم السلام، يشكِّل حلقة وثيقة في سلسلة المناهج التفسيريّة المعتبرة عند أعلام الأمّة. من هنا توجّهت أنظار أصحاب الفنّ إلى البحث في مصدريّة المُتون الحديثيّة والدلالات اللفظيّة لها طبقاً للضوابط المعتبرة في ذلك .

وقد وقع خلاف حادّ بين الأعلام في تشخيص مصدريّة الحديث سعةً وضيقاً. ففي الوقت الذي اقتصرت مدرسة أهل البيت على الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وعترته الطاهرة عليهم السلام ـ مُعتبرة ما عداهم مجرّد رواة يخضعون للجرح والتعديل ـ أطلقت مدرسة الصحابة[1] الدائرة لتشمل جميع الصحابة مُخرجة بذلك ـ بالضمن ـ الأعمّ الأغلب من العترة الطاهرة، حيث اقتصرت على من صدق عليه عنوان الصحابي منهم، وقد انعكس ذلك بصورة مباشرة على مجموعة علوم إسلاميّة، أهمّها علم الكلام وعلم الفقه وعلم التفسير.

وفي ضوء الخلاف والاختلاف الواقع في تحديد هويّة ومصدريّة الرواية وضوابط قبول الراوي تبرز أمامنا جدوى وأهمّية التحقيقات العلميّة في هذه الفنون العلميّة الإسلاميّة.

---

(١) المراد بمدرسة الصحابة جميع المذاهب الأُخرى غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

هـذا، ويُعتبـر التفسير الروائي من التفاسير القديمة أيضاً والمنتشرة آنذاك، بل يكاد أن يكون التفسير الروائي هو التفسير الحاكم والمهيمن علـى الساحة التفسيريّة طيلة القرون الثلاثة الأولى من الهجرة الشريفة، ولعـلّ مـن أسـباب هيمـنة هـذا المـنهج التفـسيري الذي اقترن عادةً بالأسـلوب التجزيئـي هيمنة النزعة الروائيّة والحديثيّة آنذاك[١]، حيث كـان العلمـاء آنـذاك جُلّهـم مُحدّثـين، فيكون من الطبيعي جدّاً هيمنة البُعد الروائي وبروز النزعة الحديثيّة.

من هنا وقع الكلام في أنّ التفسير الروائي أ هو تفسير اصطلاحي، أم هـو مجـرّد شعبة من شُعب الحديث؟ فكما أنّ هناك روايات فقهيّة وأخـرى عقائديّـة، وأخلاقـيّة فكـذلك هـنالك روايات تفسيريّة، ومجرّد سـوق الروايات في ذيل الآيات القرآنيّة لا يُصيّرنا مُفسِّرين، كما أنّ سوق الروايات الفقهيّة لا يجعل منّا فقهاء، وعلى سبيل المثال لا الحصر نرى كـتاب وسـائل الـشيعة ـ وهـو مـن أهـمّ الكـتب المعتمدة في عمليّة اسـتنباط الحكم الشرعي ـ قد جمع وبوّب فيه مصنّفه معظم الروايات الفقهيّة بنحو عال من الدقّة، فحفظ الأسانيد ووحدة الموضوعات فيها، ولكـن ذلـك كلّـه لـم يُـصيّر من الحرّ العاملي فقيهاً، وإنّما صار فقيهاً لمكنته من استنباط الحكم الشرعي لا لجمعه روايات الفقه.

---

(١) انظر: **المدرسة القرآنيّة**، للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدّس سرّه، نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر قدّس سرّه، الطبعة الثانية المحقّقة، ١٤٢٤هـ قم المقدّسة: ص٢٤.

وعلـى أيّ حال فإنّ هذا المنهج التفسيري على ما فيه من مسامحة مـن صـدق العملـيّة التفـسيريّة الاصطلاحيّة عليه، فإنّه يُعاني من أزمة كبيـرة تكمـن فـي محدوديّـة الروايات الواصلة إلينا، التي لا تكفل لنا سـوى تفـسير نـصف القرآن، بل ثُلثه بصورة ترتيبيّة، هذا إذا غضضنا الطـرف عـن أسـانيد الـروايات التفـسيريّة التـي عادةً ما نجدها مُبتلاة بـضعف الـسند والإسـرائيليّات[1]. ولعـلّ قلّة الروايات هذه من جهة، وضـعف أسـانيد كثيـر مـنها مـن جهة أخرى، جعل العمليّة التفسيريّة تـسير ببطء شديد، لاسيّما في مدرسة أهل البيت علـيهم السلام، ويقلّ بل يـندُر الاهـتمام بعلـم التفـسير، هـذا فضلاً عمّا يستلزمه هذا العلم من مناخات اجتماعيّة خاطئة تدور في الأروقة العلميّة ويصعب تجاوزها.

وعلى أيّة حال، فإنّ هذه المناخات السلبيّة لم تقتصر على التفسير وحـده، وإنّما شملت دائرتها كُلاًّ من الكلام ـ علم العقائد ـ والفلسفة، بل شملت الأدبيّات أيضاً .

الثاني: التفسير العقلي الاجتهادي

وفـيه يعتمد المفسِّر على الأدلّة والقواعد والقرائن العقليّة أكثر ممّا

---

(١) الإسرائيليّات جمع إسرائيليّة، وهي قصّة أو أُسطورة تُروى عن مصدر إسرائيلي، سواء أكان عن كتاب أو شخص تنتهي إليه سلسلة أسناد القصّة، وهذا الاصطلاح استعمله علماء التفسير والحديث، ويُريدون به كلّ ما تطرّق إلى التفسير والحديث والتاريخ من أساطير قديمة، انظر: كتاب «**التفسير والمفسِّرون**» للأُستاذ المحقّق محمّد هادي معرفة، نشر الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ إيران: ج٢ ص٥٩٤.

يعـتمده مـن الأدلّـة النقلـيّة، وقـيد القطعـيّة أساسيّ وضروريّ لكي لا يدخل هذا القسم في دائرة التفسير بالرأي الاصطلاحي الممقوت عقلاً والممنوع شرعاً.

وقـد انطلق التفسير الاجتهادي منذ أن فُتح باب الاجتهاد في القرن الهجري الأوّل، وتحديداً في النصف الثاني من صدر الإسلام، فما يُقال مـن أنّ بـاب الاجـتهاد قـد فُـتح في عهد التابعين منقوضٌ باجتهادات الخلفاء الثلاثة الأوائل.

إنّ هذا المنهج التفسيري على ما يحمله من قوّة إبداعيّة وامتيازات علمـيّة إلاّ أنّـه محفـوف بالمخاطـر والزلل، والوقوع في هذه المخاطر المعـرفيّة والـشرعيّة لا يُمـثّل حالة الاستثناء من القاعدة أو الطارئة في مجـريات التفـسير الاجـتهادي وإنّمـا هـي حالـة كثيرة الوقوع، يمكن إضعافها بواسطة المتابعة والمثابرة والإخلاص في النيّة والعمل.

وكثيـراً مـا يكـون هذا المنهج التفسيري مطيّة لمن يهدف دعم ما يـؤمن به وما يعتقده، فيُحمّل النصّ القرآني ما يعتقده هو، ويلوي عُنق النصّ باتّجاه ما يُريد معتقداً بأنّ هذا مغفورٌ له ما دام مجتهداً، ومن هنا ينبغـي الحـيطة والحـذر من الوقوع في توجيه النصّ باتّجاه قصديّات سـابقة على النصّ، فهذا النوع لا يخرج عن كونه تفسيراً بالرأي ـ كما تقدّم ـ .

ولا ينبغـي تـوهّم عـدم احتـياج أو مدخلـيّة العمليّة التفسيريّة في توطـيد أرضـيّة العقيدة والشريعة والأخلاق، فذلك من جملة الثمرات الإيجابـيّة للتفسير، وإنّما الممنوع والمُستهجن هو الانتصار لذلك على

حساب مفردات النصّ ومفاده، وهذا ممّا يُفقد النصّ قُدسيّته وهدفيّته، ويُفقد العمليّة التفسيريّة هدفها وجدواها.

فإعمال الرأي والنظر في التفسير إذا كانت أرضيّتُه الدليليّةَ القطعيّةَ أو ما هو قريب من ذلك فهو ممّا يُلتزم به ويُعتمد عليه، ودون هذه الأرضيّة لا يبقى مجال لاعتبار النتاج التفسيري الاجتهادي.

الثالث: التفسير العلمي التجريبي

والمراد به في المقام مجموعة القضايا الحقيقيّة القابلة للإثبات بواسطة التجربة والمشاهدة والحسّ، وهذا المقدار من العلم هو ما تلتزم به الفلسفة الوضعيّة التي اعتمدت التجربة في إثبات ما له واقعيّة خارجيّة، وبذلك خرج كلّ ما لم يُمكن إثباته تجريبيّاً عن حريم العلم، وبذلك لم يعد للقضايا الغيبيّة الميتافيزيقيّة موضع للبحث عندهم ما دامت غير قابلة للتجربة والمشاهدة.

وحيث إنّ هذا المنهج التفسيري يعتمد على الاستقراء بالدرجة الأُولى في رصد مفردات التجربة فإنّه يبقى عاجزاً عن تقديم نتائج قطعيّة؛ لعدم مكنته من الوصول إلى استقراء تامّ، ولذلك فإنّ نتائجه ستبقى ظنّية بحاجة إلى مُتمّمات تُصحّح العمل والأخذ به.

فالمشاهدة تحتاج إلى تكرار، والتجربة إلى استمرار، ليتسنّى للنظريّة المستفادة منهما التحوّل إلى قانون ثابت في ضوابطه ونتائجه، ومع كلّ ذلك فإنّ فلسفة العلم طبقاً لنظريّاتها الجديدة أثبتت عجز العلوم الطبيعيّة التجريبيّة عن الوصول بمعطياتها إلى مرتبة القانون ممّا جعل أصل الإشكاليّة أكثر تعقيداً.

وعلـى أيّ حـال فـإنّ هـذا المـنهج التفـسيري قـد خـدم الهدف التفـسيري وهـو تكـريس مفهوم الهداية، باعتبار أنّ القرآن الكريم هو كـتاب هدايـة بالدرجـة الأساس، وأنّ كلّ ما عدا ذلك ينبغي أن يكون متفرّعاً على هذه المحوريّة.

ووجـه الخدمـة المعـرفيّة التي قدّمها هذا المنهج العلمي التجريبي يكمـن فـي مواجهة خصوم القرآن الذين عادةً ما ينطلقون من إشكاليّة عـدم إمكـان إخـضاع المعارف القرآنيّة للتجربة، وبذلك يكون القرآن مجرّد كتاب وعظيّ لا يتوفّر على معارف حقيقيّة.

وهنا يُحاول هذا المنهج إبطال هذه الفرية من خلال إخضاع العلم لمعطـيات القـرآن وإثبات مجموعة كبيرة من المعاجز العلميّة للقرآن، وذلك لإخباره بها قبل عصر العلم بقرون.

هـذا وقـد اعتبـر جملـة مـن الأعلام أنّ هذا المنهج التفسيري هو أقـرب للتطبـيق مـنه للتفـسير[1]، وقد اختلف اختلافاً كبيراً في اعتماد نـتائجه، فأفـرط قـومٌ والتـزموا به لا غير، مُحمّلين النظريّات العلميّة ـ التـي ثـبت بطـلان الكثير منها فيما بعد ـ على القرآن، فجعلوا أنفسهم ناطقـين عـن القـرآن يقـبل ما يقبلونه وينفي ما ينفونه [2]، وفرّط قومٌ آخـرون، فأنكـروا أن يكـون للقرآن أيّ صلة بالعلوم وأنّه مجرّد كتاب

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، للعلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٩١هـ: ج١ ص٧.

(٢) انظر **الجواهر في تفسير القرآن المشتمل على عجائب بدائع المكوّنات وغرائب الآيات الباهرات**، تأليف: الأستاذ الشيخ طنطاوي جوهري، نشر دار الفكر.

جـاء ليبيِّن أحكام الآخرة وما يتعلّق بها[1]، والصحيح في المقام هو أنّ المعطـيات العلمـيّة التجـريبيّة إذا كانـت مؤيّدة لنصوص قرآنيّة قطعيّة الدلالـة أو ظاهـرة في ذلك، قبلنا بها وعندئذ تدخل في مجال الإعجاز العلمـي للقرآن، وأمّا ما عدا ذلك فلا يصحّ الأخذ به أو اعتماده، ولكن لا بمعنـى إلغاء المعطيات العلميّة التجريبيّة وإنّما بمعنى عدم تصحيح الـوجه التطبيقـي الـذي مُورس في المقام، وبذلك تُحفظ كرامة القرآن الكريم من جهة، والجهود العلميّة التجريبيّة من جهة أخرى .

الرابع: تفسير القرآن بالقرآن

وهـو أوّل وأقـدم وأهـمّ المناهج التفسيريّة وأرفعها شأناً، فلا نكاد نجـد مفـسِّراً قـد تنـصّل عـنه حتّى الذين اعتمدوا منهجاً خاصّاً بعينه كالتفسير بالمأثور وما شابه ذلك.

ويُـراد بـه ـ بـنحو الإجمـال ـ أن تكون النصوص القرآنيّة بعضها مفـسّراً لـبعض. وإذا مـا عـرفنا أنّ التفـسير هـو الكـشف عـن معاني ومـرادات الـنصّ القرآنـي، فإنّـه فـي ضـوء هـذا المنهج يكون النصّ القرآنـي المـراد كشف معانيه منكشَفاً ومفسَّراً ـ بصيغة اسم المفعول ـ بنصّ قرآنيّ آخر.

ويُعـدّ هـذا المـنهج هـو الأساس الذي يقوم عليه أسلوب التفسير

---

(١) انظر: من المتقدّمين كتاب **الموافقات في أصول الشريعة** للفقيه الأندلسي أبي إسحاق الشاطبي، نشر دار المعرفة، بيروت. ومن المتأخّرين كتاب **التفسير والمفسِّرون** للدكتور محمّد حسين الذهبي المصري، نشر دار الكتب الحديثة.

الموضوعي ـ كما سيتّضح لاحقاً ـ وذلك لأنّه لا يمكن استخلاص أيّ نتائج مفصليّة ـ سواء كانت قبلية أو بعديّة ـ دون التزوّد بهذا المنهج.

ولأجل توضيح هذه الفكرة، نقدّم هنا أنموذجاً تطبيقيّاً يتعلّق بالليلة المباركة التي نزل فيها القرآن.

ففي قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقرة: ١٨٥) يتبيّن أنّ القرآن نزل في شهر رمضان، لكن قد يتبادر إلى الذهن أنّ (نزوله كان متدرِّجاً في تمام الشهر، إلاّ أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣) يثبت أنّ نزوله كان في ليلة واحدة منه، لكن مع ذلك سنقف أمام قدر من الإبهام في المراد من هذه الليلة المباركة التي نزل فيها القرآن الكريم، فما هي هويّتها؟

هنا يأتي نصّ قرآنيّ ثالث لرفع هذا الإبهام وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١) وبذلك يتبيّن لنا أنّ هويّة الليلة المباركة هي ليلة القدر من هذا الشهر الكريم.

بهذا المثال التقريبي يكون قد اتّضح لدينا سقف من سقوف تفسير القرآن بالقرآن، وهناك سقوف ومستويات أخرى غاية في التعقيد وتحتاج إلى فنّ وإتقان وبُعد نظر.

ويمكن عدّ هذا المنهج ـ أي تفسير القرآن بالقرآن ـ هو الأتمّ والأكمل، لذا اعتمده جملة من أعلام المفسِّرين؛ كالطبري والرازي والطوسي والطبرسي والطباطبائي.

ولعلّ من أهمّ ما يستدلّ لإثبات هذا المنهج هو أن يُقال: إنّ القرآن وصف نفسه بأنّه نورٌ وأنّه هدىً وأنّه تبيان، فكيف يتصوّر كتاب له

مـثل هذه الأوصاف مفتقراً إلى هادٍ غيره ومستنيراً بنور غيره ومبيناً من خلال غيره ؟

قال الطباطبائي في تفسيره: «إنّ الطريق لفهم القرآن يمرّ من خلال منهجين:

أحـدهما: أن نـبحث بحثاً علميّاً أو فلسفيّاً أو غير ذلك عن مسألة مـن المسائل التي تتعرّض لها الآية حتّى نقف على الحقّ في المسألة، ثـمّ نأتـي بالآيـة ونحملها عليه. وهذه طريقة وإن كان يرتضيها البحث النظري، غير أنّ القرآن لا يرتضيها.

ثانـيهما: أن نفسِّر القرآن بالقرآن ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبّـر المـندوب إليه في القرآن نفسه، ونشخّص المصاديق ونتعرّفها بالخـواصّ التي تعطيها الآيات كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩) وحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكلّ شيء ولا يكـون تبـياناً لنفـسه، وقـال تعالـى: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ (البقـرة: ١٨٥) وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥).

وكـيف يكـون القـرآن هـدىً وتبياناً وفرقاناً ونوراً مبيناً للناس في جمـيع مـا يحـتاجون إلـيه، ولا يكفـيهم فـي احتياجهم إليه وهو أشدّ الاحتياج! وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وأيّ جهاد أعظم من بذل الجهد في فهم كتابه! وأيّ سبيل أهدى إليه من القرآن!»[1].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١ ص١١.

والحاصـل أنّ هـذا المـنهج يعـتقد أنّـه لا يمكن أن يكون القرآن مفتقـراً إلـى الغير في بيانه وتفسيره، وكيف يتصوّر ذلك في حقّه وهو مشتمل على الدلالات البيّنة والعلامات الشاخصة على معانيه والكشف عن اُمّهات المعارف الإلهيّة؟!

١ . دور الحديث في تفسير القرآن

بعـد أن اتّـضح أنّ الطريق إلى فهم القرآن غير مسدود، وأنّ البيان الإلهي والذِّكر الحكيم نفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه ـ حسب هذا المـنهج ـ أي إنّـه لا يحـتاج فـي تبيـين مقاصـده إلى غيره، يأتي هذا التساؤل: ما هو دور الحديث في فهم القرآن الكريم؟

والجـواب: إنّ هـذا المـنهج وإن كان يعتقد أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً كما ورد في بعض النصوص الروائيّة:

• قـال رسـول الله صلّى الله عليه وآله: «**إنّ القرآن ليصدّق بعضه بعضاً، فلا تكذّبوا بعضه ببعض**»[1].

• وقـال عليّ أمير المؤمنين عليه السلام: «**وكتاب الله بين أظهركم ناطق لا يعيـى لـسانه، وبـيتٌ لا تُهـدم أركانـه، وعـزّ لا تهـزم أعـوانه... كتاب الله تبـصرون بـه وتـنطقون به وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ولا يختلف في الله، ولا يخالف بصاحبه عن الله**»[2].

---

(١) **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، علاء الدِّين علي المتّقي بن حسام الدِّين الهندي، المتوفّى سنة ٩٧٥، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩٩هـ : الحديث ٢٨٦١، ج١ ص٦١٩.

(٢) **نهج البلاغة**، مجموعة ما اختاره الشريف الرضي من كلمات الإمام عليّ عليه السلام=

إلاّ أنّ هـذا التفـرّد فـي اعتماد القرآن لفهم القرآن لا يلغي الرجوع إلى المصادر الأُخرى، لاسيّما الروايات التفسيريّة، فإنّها قد تؤدّي دوراً توكـيديّاً لمـا أسّـسه الفهـم القرآني للقرآن، وقد تؤدّي دوراً آخر وهو تعمـيق الفهـم القرآنـي. فالـرواية كثيـراً مـا تُلفت النظر التفسيري إلى مراتب معرفيّة قد يعسر الوصول إليها بدونها.

ولكـي تتّـضح حقـيقة وأهمّـية هذا الدور لابدّ من الإشارة إلى أنّ هناك نظريّات متعدّدة لبيان دور الروايات في العمليّة التفسيريّة :

الأُولـى: وهـي النظريّة التي لا تعترف بأيّ دور للنصوص الروائيّة لفهم القرآن، وربما هم أنفسهم أصحاب شعار: حسبنا كتاب الله.

الثانـية: نظـريّة محـوريّة السنّة، ويُراد بها تفسير القرآن بالروايات المأثـورة فقـط لا غيـر، ولعـلّ هـؤلاء هم الذين أنكروا حجّية ظواهر القرآن، واكتفوا بالنصوص الروائيّة لفهم القرآن وتفسيره.

الثالـثة: نظريّة محوريّة القرآن والسنّة معاً، ويُراد بها اعتماد القرآن والـروايات الـواردة عـن النبـيّ صلّى الله عليه وآله وأهـل بيـته عليهم السلام كمـصدرين أساسـيّين في العمليّة التفسيريّة، على هذا فلا ينحصر دور النـصوص الروائيّة في كونها مؤكّدة ومعمّقة فحسب، وإنّما هي مصدر تفسيريّ أساسيّ.

الـرابعة: نظـريّة محوريّة القرآن ومداريّة السنّة، وهي النظريّة التي

= ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة: الدكتور صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم: الخطبة ١٣٣.

اعـتمدها الطباطبائـي في تفسيره؛ قال في الميزان ـ مبيِّناً دور النبيّ صلّى الله عليه وآله، في فهم النصّ القرآني ـ : «من هنا يظهر أنّ شأن النبيّ صلّى الله عليه وآله فـي هذا المقام هو التعليم فحسب، والتعليم إنّما هو هداية المعلّـم الخبيـر ذهـنَ المـتعلِّم وإرشـاده إلـى ما يصعب عليه العلم به والحـصول عليه، لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم، فإنّما التعليم تسهيل للطـريق وتقـريب للمقصد، لا إيجاد للطريق وخلق للمقصد، والمعلّم فـي تعلـيمه إنّمـا يـروم تـرتيب المطالـب العلميّة ونضدها على نحو يستـسهله ذهـن المـتعلّم ويـأنس بـه، فلا يقع في جهد الترتيب وكدّ التنظيم فيتلف العمر وموهبة القوّة أو يشرف على الغلط في المعرفة.

وهـذا هو الذي يدلّ عليه أمثال قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (الجمعـة: ٢)، فالنبـيّ إنّما يعلّم الناس ويبيّن لهم ما يدلّ عليه القـرآن بنفسه ويبيّنه الله سبحانه بكلامه، ويمكن للناس الحصول عليه بالآخـرة، لا أنّـه صلّى الله عليه وآله يبيِّن لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كـلام الله تعالى، فإنّ ذلك لا ينطبق البتّة على مثل قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فـصّلت: ٣) وقـوله تعالـى: ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (الـنحل: ١٠٣) وهـذا ما أكّدته الروايات الكثيرة الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

عـن أبـي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**إنّ الله أنزل في القرآن تبيان كـلّ شيء، حتّـى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج العباد إليه إلاّ بيّنه للناس، حتّى لا**

يستطيع عبدٌ يقول: (لو كان هذا نزل في القرآن) إلاّ وقد أنزل الله فيه»[١].

هـذا مضافاً إلى الأخبار المتواترة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله المتضمّنة لوصـيّته بالتمـسّك بالقـرآن والأخـذ به وعَرْض الروايات المنقولة عنه علـى كـتاب الله، فإنّـه لا يستقيم معناها إلاّ مع كون جميع ما نقل عن النبـيّ صـلّى الله علـيه وآلـه ممّا يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيان النبيّ صلّى الله عليه وآله كان من الدور الباطل وهو ظاهر»[٢].

وبهـذا أيـضاً أجـاب عمّا قد يُقال: من عدم الانسجام بين حديث الثقلين المتواتر الدالّ على حجّية قول أهل البيت علـيهم السلام في القرآن ووجـوب اتّباع ما ورد عنهم في تفسيره، والاقتصار على ذلك، وبين ما تقـدّم مـن أنّ القرآن هدىً ونور وأنّه تبيان كلّ شيء، فلا يكون مفتقراً إلـى هـاد وغيـره ومستنيراً بنور غيره ومبيِّناً بغيره من عقل أو رواية أو كـشف عـارف أو تجربة ونحوها؛ حيث قال: «ما ذكرناه في اتّباع بيان النبيّ صلّى الله عليه وآله آنفاً جار هاهنا بعينه. على هذا فالمتعيّن في التفسير الاسـتمداد بالقـرآن علـى فهمـه وتفـسير الآيـة بالآية، وذلك بالتدرّب بالآثـار المـنقولة عـن النبـيّ وأهـل بيته صلّى الله عليه وعليهم، وتهيئة ذوق مكتسب منها ثمّ الورود»[٣] في العملية التفسيرية.

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، العلاّمة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ : كتاب القرآن، الباب ٨، إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، الحديث ٩، ج٩٢ ص٨١ .

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣ ص٨٥ .

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**: ج٣ ص٨٦ ، ٨٧ .

وأمّـا قوله صـلّى الله عليه وآله: «**لن يفترقا**» فهو غير مسوق لإبطال حجّية ظاهـر القـرآن وقـصر الحجّـية علـى ظاهر بيان أهل البيت عليهم السلام، وإنّمـا المـراد مـنه: «أنّه يجعل الحجّية لهما معاً، فيكون للقرآن الدلالة علـى معانـيه والكشف عن المعارف الإلهيّة، ولأهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس إلى أغراضه ومقاصده»(١).

ثـمّ خلـص إلـى أنّه بما «مرّ من البيان يجمع بين الأحاديث الدالّة علـى إمكـان نيل المعارف القرآنيّة منه وعدم احتجابها من العقول من قبيل:

• مـا رواه فـي المحاسـن بإسـناده عن أبي لبيد البحراني عن أبي جعفـر الباقر علـيه السلام في حديث قال: «**فمَن زعم أنّ كتاب الله مبهم فقد هلك وأهلك**».

• ويقرب منه ما فيه وفي الاحتجاج عنه عليه السلام قال: «**إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني عنه من كتاب الله**».

مـضافاً إلى أنّ نظير ما ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله في دعوة الناس إلـى الأخذ بالقرآن والتدبّر فيه وعَرْض ما نقل عنه عليه، واردٌ عن أهل البيت عليهم السلام.

كما أنّ هناك جمّاً غفيراً من الروايات التفسيريّة الواردة عنهم علـيهم الـسلام مـشتملة علـى الاستدلال بآية على آية، والاستشهاد بمعنىً على معنـىً، ولا يستقيم ذلك إلاّ بكون المعنى ممّا يمكن أن يناله المخاطب ويستقلّ به ذهنه لوروده من طريقه المتعيّن.

---

(١) المصدر نفسه.

وبـيّن ما ظاهره خلافه كما في تفسير العيّاشي عن جابر قال: «قال أبـو عـبدالله الصادق عليه السلام: **يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرِّجال مـنه** ــ أي فهـم القـرآن ـ . **إنّ الآيـة لتنزل أوّلها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متّصل ينصرف على وجوه**».

وهذا المعنى وارد في عدّة روايات.

وقد رويت الجملة ـ أعني قوله: **وليس شيء أبعد** ـ في بعضها عن النبـيّ صلّى الله عليه وآله، وقد روي عن عليّ عليه السلام: «**إنّ القرآن حمّال ذو وجوه**».

فالـذي نـدب إلـيه تفسيره من طريقه، والذي نهى عنه تفسيره من غير طريقه»[1].

فتحـصّل أنّ هـذا المـنهج وإن كـان يعـتقد أنّـه يمكن الاستمداد بالقـرآن لفهم القرآن، لأنّ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً، إلاّ أنّ السؤال: هل ذلك ميسّر لكلّ أحد من غير توجيه وهداية من بيانات الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام؟

والجـواب: إنّـه لـولا هدايـة وبيان هؤلاء عليهم السلام للمنهج الذي ينبغي اتّخاذه لاستخراج معارف القرآن الكريم لما أمكن ذلك .

عـن أبـي لبـيد البحراني قال: «جاء رجل إلى أبي جعفر الباقر عليه السلام بمكّة فسأله عن مسائل فأجابه فيها، ثمّ قال له الرجل: أنت الذي تزعم أنّه ليس شيء في كتاب الله إلاّ معروف؟

(١) المصدر نفسه، بتصرف.

قال: **ليس هكذا قلت، ولكن ليس شيء من كتاب الله إلاّ عليه دليلٌ ناطق عن الله في كتابه ممّا لا يعلمه الناس**».[(١)]

ممّا تقدّم يتّضح دفع ما قد يعتمل في ذهن البعض، أنّ هذا المنهج ـ الذي اعتمده الطباطبائي في تفسيره ـ يلغي دور النصوص الروائيّة في العمليّة التفسيريّة، حيث قد تبيّن أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ هذا المنهج وإن كان يعتمد القرآن كمحور في فهم النصّ القرآني، إلاّ أنّه لا يلغي دور النصوص التفسيريّة في هذا المجال، وبهذا تحفظ كرامة القرآن ومحوريّتها من جهة، وأهمّية الروايات ودورها في العملية التفسيرية.

دور الصحابة في فهم القرآن

من الواضح أنّ القرآن إنّما أُنزل ليعقله الناس ويفهموه كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ (الزمر: ٤١)، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ٣)، وقال: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصّلت: ٣)، وقال: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٣٨) إلى غير ذلك من الآيات، ولا ريب أنّ مبيّنه هو الرسول صلّى الله عليه وآله كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، وقد بيّنه للصحابة، ثمّ أخذ عنهم التابعون.

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**: كتاب القرآن، الباب ٨ ، الحديث ٣٤ ، ج٢ ص٩٠ .

من هنا قد يقال: إنّ ما نقله هؤلاء الصحابة والتابعون لهم عنه صلّى الله عليه وآله إلينا فهو بيان نبويّ لا يجوز التجافي والإغماض عنه بنصّ القرآن، وما تكلّموا فيه من غير إسناد إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله فهو وإن لم يجر مجرى النبويّات في حجّيتها، لكن القلب إليه أسكن، فإنّ ما ذكروه في تفسير الآيات إمّا مسموع من النبيّ أو شيء هداهم إليه الذوق المكتسب من بيانه وتعليمه صلّى الله عليه وآله، وكذا ما ذكره تلامذتهم من التابعين ومن تلا تلوهم. وكيف يخفى عليهم معاني القرآن مع تمكّنهم في العربيّة وسعيهم في تلقّيها من مصدر الرسالة واجتهادهم البالغ في فقه الدِّين على ما يقصّه التاريخ من مساعيهم في صدر الإسلام.

لذا آمنت مدرسة الصحابة أنّ العدول عن طريقتهم وسنّتهم والخروج عن جماعتهم في تفسير آية من الآيات بما لا يوجد في أقوالهم وآرائهم بدعة، والسكوت عمّا سكتوا عنه واجب، وفي ما نقل عنهم كفاية لمن أراد فهم كتاب الله تعالى.

إلاّ أنّ ما ذُكر لا يمكن قبوله؛ وذلك: لأنّ ما ورد به النقل من كلام الصحابة ـ مع قطع النظر عن طرقه ـ لا يخلو عن الاختلاف فيما بين الصحابة أنفسهم، بل لا يخلو عن الاختلاف في ما نقل عن الواحد منهم على ما لا يخفى على المتتبّع المتأمّل في أخبارهم، والقول بأنّ الواجب حينئذ أن يختار أحد الأقوال المختلفة المنقولة عن الصحابة في الآية، ويجتنب عن خرق إجماعهم والخروج عن جماعتهم، مردود بأنّهم أنفسهم لم يسلكوا هذا الطريق ولم يلتزموا هذا المنهج ولم يبالوا بالخلاف فيما بينهم، فكيف يجب على غيرهم أن يقفوا

علـى ما قالوا ولم يختصّوا بحجّية قولهم على غيرهم. لذا قال بعضهم: «كيف وقد اتّفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة».

على أنّ هذا المنهج ـ وهو الاقتصار على ما نقل من مفسّري صدر الإسـلام مـن الـصحابة والتابعـين فـي معاني الآيات القرآنيّة ـ يوجب توقّـف العلـم في سيره، وبطلان البحث في أثره كما هو مشهود في ما بأيديـنا مـن كلمـات الأوائـل والكـتب المؤلَّفة في التفسير في القرون الأولى من الإسلام، ولم ينقل منهم في التفسير إلاّ معانٍ ساذجة بسيطة خالـية عـن تعمّق البحث وتدقيق النظر، فأين ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (الـنحل: ٨٩) مـن دقائـق المعارف في القرآن؟

لـذا لـم يُـنقل عـن طـبقة الصحابة بحث حقيقيّ عن مثل العرش والكرسي والقلم واللوح وسائر الحقائق القرآنية وحتّى أُصول المعارف كمـسائل التوحـيد والمعـاد والنبوّة والإمامة وما يلحق بها، بل كانوا لا يـتعدّون الظواهـر الدينـيّة ويقفـون علـيها، وعلى ذلك جرى التابعون وقـدماء المفـسّرين حتّـى نُقـل عـن سـفيان بن عيينة أنّه قال: «كلّ ما وصف الله من نفسه في كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»[1].

وعن الإمام مالك أنّ رجلاً قال له: يا أبا عبد الله ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ كـيف اسـتوى؟ قال الراوي: فما رأيت مالكاً وجد من شيء كموجدته من مقالته وعلاه الرحضاء (يعني العرق)، وأطرق القوم.

---

(١) **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، للإمام عبد الرحمن جلال الدِّين السيوطي، دار الفكر، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣هـ: ج٣ ص٩٢.

قـال: فـسُرّي عـن مالك فقال: «الكيف غير معقول، والاستواء منه غيـر مجهـول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإنّي أخاف أن تكون ضالاً». وأُمِرَ به فأُخرج [(١)].

وأمّـا اسـتبعاد أن يختفـي علـيهم معاني القرآن مع ما هم عليه من الفهـم والجـدّ والاجـتهاد فيبطله نفس الخلاف الواقع بينهم في معاني كثيـر مـن الآيـات، والتناقض الواقع في الكلمات المنقولة عنهم، إذ لا يتـصوّر اختلاف ولا تناقض إلاّ مع فرض خفاء الحقّ واختلاط طريقه بغيره.

٢ . دور العقل في فهم القرآن

مـن الأبحـاث الأساسـيّة التي وقع النزاع فيها كثيراً على مرّ تاريخ الإنـسان الطـويل، إمكـان الاعـتماد على نتائج الاستدلالات العقليّة في مخـتلف مجالات الفكر والعقيدة، والواقع أنّ هذا النزاع يمكن تصويره كما يلي:

• تـارةً بين الاتّجاه الحسّي الذي لا يؤمن إلاّ بنتائج العلوم الطبيعيّة القائمـة على أساس المنهج التجريبي، والاتّجاه العقلي الذي ذهب إليه الفلاسـفة عموماً، حيث آمنوا بإمكان الاعتماد على نتائج العلوم العقليّة القائمة على أساس المنطق الأرسطي.

• وأُخـرى بـين الاتّجـاه الـذي يـصرّ علـى الاقتصار على ظواهر الكـتاب والسنّة، والاجتناب عن تعاطي الأُصول المنطقيّة والعقليّة لفهم

(١) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: محبّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت: ج١٣ ص٤٠٧.

المعـارف الدينـيّة عمـوماً، وبين الاتّجاه الذي يعتقد أنّ الكتاب والسُنّة همـا الداعـيان إلى التوسّع في استعمال الطرق العقليّة الصحيحة، وهي المقدّمات البديهيّة أو المتّكئة عليها.

وقبل هذا وذاك لابدّ من تعريف العقل، وماذا يُراد به في مثل هذه الأبحاث؟

العقـل قـوّة يتهـيّأ بهـا إدراك العلوم النظريّة، وكأنّه نورٌ يُقذف في القلب، به يستعدّ لإدراك الأشياء، فإنّ الغافل عن العلوم والنائم يسمّيان عاقلـين باعتـبار وجـود هـذه القوّة مع فقْد العلوم. وكما أنّ الحياة بها يتهـيّأ الجـسم للحركات الاختياريّة والإدراكات الحسّية، فكذلك العقل بـه يتهـيّأ بعـض الحيوانات للعلوم النظريّة. ويمكن تشبيه ذلك بالمرآة التـي تفـارق غيـرها مـن الأجـسام فـي حكاية الصور والألوان، لصفة اختصّت بها وهي الصقالة، وكذلك العين تفارق الأعضاء بصفة غريزيّة بهـا اسـتعدّت للرؤية. فنسبة هذه القوّة في استعدادها لانكشاف العلوم كنسبة المرآة إلى صور الألوان ونسبة العين إلى صور المرئيّات.

ببـيان آخـر: إنّ الحـسّ لا يـنال غيـر الجزئـي المتغيّر، والعلوم لا تـستنتج ولا تـستعمل غيـر القـضايا الكلّـية، وهـي غير محسوسة ولا مجـرّبة، فإنّ التشريح مثلاً إنّما ينال من الإنسان أفراداً معدودين قليلين أو كثيرين، يعطي للحسّ فيها مشاهدة أنّ لهذا الإنسان قلباً وكبداً مثلاً، ويحـصل مـن تكـرارها عـدد مـن المشاهدة يقلّ أو يكثر، وذلك غير الحكـم الكلّي في قولنا: «كلّ إنسان فله قلب أو كبد»، فلو اقتصرنا في الاعتماد والتعويل على ما يستفاد من الحسّ والتجربة فحسب، من غير

ركـون علـى العقليّات من رأس، لم يتمّ لنا إدراك كلّي ولا فكر فطريّ ولا بحـث علمـيّ. فكمـا يمكن التعويل أو يلزم على الحسّ في مورد يخصّ به، كذلك التعويل في ما يخصّ بالقوّة العقليّة.

ومـرادنا بالعقـل هو المبدأ لهذه التصديقات الكلّية والمدرك لهذه الأحكام العامّة، ولا ريب أنّ الإنسان معه شيء شأنه هذا الشأن.

إذن العقـل يُطلَـق علـى الإدراك مـن حـيث إنّ فـيه عقـد القلب بالتـصديق علـى مـا جـبل الله سـبحانه الإنـسان عليه من إدراك الحقّ والـباطل في النظريّات، والخير والشرّ والمنافع والمضارّ في العمليّات، حـيث خلقـه الله سبحانه خلقة يدرك نفسه في أوّل وجوده، ثمّ جهّزه بحـواسّ ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك معاني روحـية بهـا تـرتبط نفـسه مـع الأشياء الخارجة عنها كالإرادة والحبّ والـبغض والـرجاء والخـوف ونحـو ذلـك. ثمّ يتصرّف فيها بالترتيب والتفـصيل والتخـصيص والتعمـيم، فيقضي فيها في النظريّات والأمور الخارجـة عـن مـرحلة العمـل قـضاءً نظـريّاً، وفـي العمليّات والأمور المـربوطة بالعمـل قـضاءً عملـيّاً، كـلّ ذلـك جرياً على المجرى الذي تشخّصه له فطرته الأصليّة، وهذا هو العقل.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ الحياة الإنسانيّة قائمة على أساس الإدراك والفكـر، ولازم ذلـك أنّ الفكر كلّما كان أصحّ وأتمّ كانت الحياة أقوم. وقد دعا القرآن إلى الفكر الصحيح وترويج طرق العلم في آيات كثيرة وبطرق وأساليب متنوّعة.

ولـم يعيّن في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيّم الذي يندب

إلـيه، إلاّ أنّـه أحـال فـيه إلـى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطريّة وإدراكهـم المـركوز في نفوسهم، ولو تتبّعتَ الكتاب الإلهي ثمّ تدبّرتَ في آياته وجدتَ ما قد يزيد على ثلاثمائة آية تتضمّن دعوة الناس إلى التفكّـر أو التذكّر أو التعقّل، أو تلقّن النبيّ صلّى الله عليه وآله الحجّة لإثبات حـقّ أو لإبطـال باطـل، أو تحكـي الحجّـة عـن أنبيائه وأوليائه كنوح وإبـراهيم وموسـى وعيـسى وسـائر الأنبياء العظام، ولقمان ومؤمن آل فـرعون وغيـرهما. بـل لـم يأمـر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحـدة أن يؤمنوا به أو بشيء ممّا هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً وهم عُمي لا يشعرون.

وهـذا الإدراك العقلـي ـ أعنـي الفكـر الـصحيح الـذي يحيل إليه القـرآن الكـريم ويبنـي علـى تصديق ما يدعو إليه من حقٍّ أو خير أو نفع، ويزجر عنه من باطل أو شرّ أو ضرّ ـ إنّما هو الذي نعرفه بالخلقة والفطـرة ممّـا لا يتغيّـر ولا يتـبدّل ولا يتـنازع فـيه إنسان وإنسان ولا يخـتلف فـيه اثنان، وإن فرض فيه اختلاف أو تنازع فإنّما هو من قبيل المـشاجرة فـي البديهيّات، ينتهي إلى عدم تصوّر أحد المتشاجرين أو كليهما حقّ المعنى المتشاجر فيه، لعدم التفاهم الصحيح.

دور العقل بين التحميل والتوظيف

قـد يُتـساءل: أليس من الحقّ أن نعلن خشيتنا من أن تؤدّي خلفيّة القواعد العقليّة التي يحملها المفسّر إلى إسقاط هذه الرؤى على النصّ القرآني وتوجيهه بما ينسجم معها؟

الجواب: إنّها خشية مشروعة، وقد تحدّثنا سابقاً عن هذا المحذور

وقلنا إنّ جملة من الاتّجاهات والمسالك الفلسفيّة والكلاميّة والعرفانيّة وأُخـرى موغلة بالعلوم الطبيعيّة أو متولّعة بالنزعة الاجتماعيّة، حاولت حمـل أُصـولها ورؤاها على التفسير، وذكرنا أنّ هذا النمط من المسير الذي تسلكه هذه الاتّجاهات من تحميل معطيات العقل والمكاشفة أو حصائل العلوم المعاصرة على القرآن ليس تفسيراً بل هو تطبيق.

فمـثلاً لـو كانـت عـندك قـضيّة عن المبدأ أو المعاد أو عن النبوّة والإمامة، فإن وجّهت السؤال إلى العقل وأجاب عنه من خلال قواعده التـي أسّـسها في الفلسفة، ثمّ انصرفت تلقاء القرآن تجمع الشواهد من الآيـات تؤيّد بها ما ذهب إليه العقل، فإنّ المجيب هنا هو العقل. وهذا بعكـس مـا لـو اتّجهـنا بالسؤال إلى القرآن مباشرةً، فعندئذ نكون بين يـدي القـرآن، نحـن نـسأل والقـرآن يُجـيب. غاية ما هناك أنّ أجوبة القـرآن قـد تـنطوي علـى احتمالات متعدّدة، فنحتاج إلى مرشد وهاد ومـوجّه يحـثّ بـنا الخُطـى صـوب مـسار بعينه، هنا يأتي دور العقلً كمـصباح، فهـو لا يـوجد طـريقاً بـل يرشد إلى الطريق، فلو كان عند الإنـسان طـريق لكن ليس لديه نور يستضيء به فلا يستطيع أن يمشي في ذلك الطريق وينتفع به.

إذن نحـن أمـام منهجـين: أن نـتّجه إلى العقل، أو إلى القرآن. في المـنهج الأوّل نـسأل العقـل أوّلاً ثمّ نطبّق عليه الآيات، أمّا في المنهج الثانـي فنـسأل القـرآن أوّلاً، لكـن بهدايـة مـن العقـل وتوجـيه مـنه، والمنهجيّة ذاتها تنطبق على دور النقل.

وبهذا يتّضح الفرق بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات:

مـاذا يقـول القـرآن؟ وأن يقـول: ماذا يجب أن نحمل عليه الآية؟ فإنّ القـول الأوّل يـوجب أن يُنـسى كـلّ أمر نظريّ عند البحث وأن يتّكى علـى مـا لـيس بنظـريّ، والثانـي يـوجب وضع النظريّات في المسألة وتسليمها وبناء البحث عليها.

الحاصـل: أنّ هـناك فـرقاً بـين التحمـيل والتوظـيف، فلكي نفهم القـرآن نحـتاج إلى مجموعة من القواعد والمعطيات، فلو صحّ التمثيل تجـد نفـسك عـندما تريد أن تفهم اللغة العربيّة مدفوعاً لدراسة النحو والـصرف والبـيان ونحو ذلك، فأنت تدرس هذه المقدّمات لكي تفهم الكـلام العربـي الـذي يمثّله النصّ القرآني، وكذلك ما صدر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام، فمن دون أن تكون لك معرفة باللغة ودراية بأُصولها وقواعدها لا يمكنك أن تفهم القرآن من حيثيّته اللغويّة.

وكـذلك الحـال مـن حيث المحتوى، فلكي يفهم الإنسان جوانب القـرآن ونظـريّاته ورؤاه لابـدّ أن يكـون مـزوّداً بمجمـوعة مـن القـواعد والمعطـيات التـي هـي بمنزلة النور والمصباح الذي يضيء السبيل إلى الفهـم. وبعبارة أوضح: إنّ دور هذه القواعد العقليّة أنّها توجّه المسيرة وتدلّ على الطريق المتعيّن، لا أنّها تكون هي الطريق وتسقط معطيات العقل وتحمّلها على القرآن الكريم.

الخلاصة

تحـصّل مـن جميع ما تقدّم أنّ هذا المنهج وإن كان يعتمد القرآن أساسـاً ومحـوراً لفهم القرآن، إلاّ أنّه لا يلغي دور المصادر الأُخرى في العملـيّة التفسيريّة، ولكن بشرط أن يقع جميع ما يتزوّد به المفسّر من

علـوم ومعـارف في خدمة النصّ القرآني، لا أن يقع النصّ القرآني في خدمتها إثباتاً وتوكيداً.

بمعنى: عدم حمل النتائج المعرفيّة للمعارف والعلوم المتنوّعة على الـنصّ القرآنـي، وتطويـع الـنصّ القرآنـي لخدمـة تلـك النـتائج إثباتاً وتوكـيداً، فـإنّ للنصّ القرآني معطياته الخاصّة به التي ينبغي أن تكون حاكمة لا محكومة.

بعبارة أخرى: عدم تمكين النصّ القرآني في ضوء النتائج المعرفيّة المـستقاة مـن معـارف وعلـوم أخـرى في رتبة سابقة، فإنّ هذا يعني تقعيد النصّ القرآني في قوالب أُعدّت سلفاً ومصادرة معطياته.

وهذا بدوره يُفضي إلى نتائج فرضتها طبيعة تلك المعارف والعلوم المخـتلفة ولـيس الـنصّ القرآني نفسه، ممّا يعني أنّ العمليّة التفسيريّة سـوف تكـون عمليّة تطويعيّة للنصّ القرآني وليست عمليّة تشخيصيّة لمـرادات ومقاصـد النصّ، فيكون الأداء التفسيري مجرّد عمل تطبيقي لنـتائج المعـارف الأُخرى، وبذلك تتحوّل العمليّة التفسيريّة الممنهجة إلى مجرّد أداء اتّجاهي، بل هي أخطر أنواع الاتّجاهات، كما هو واضح.

الخامس: التفسير الجامع

وهـو المـنهج الـذي يعـتمد جميع المناهج المعتبرة، فإذا ما أمكن تفـسير الآيـة بآيـة أخـرى كان تفسيراً بالقرآن، وإذا ما أمكن تفسيرها بالـرواية كان تفسيراً بالرواية، وهكذا...، فالعمدة فيه هو اعتبار المنهج والدلـيل، فهـو لا يقتـصر علـى مـنهج دون آخـر، فـبأيّ مـنهج معتبر وصحيح أمكن الوصول إلى المراد من النصّ تحرّك المفسّر باتّجاهه.

ومـن الواضـح أنّ هـذا المـنهج الجامـع للمناهج الصحيحة الآنفة الذِّكـر يـرفع المؤونة كثيراً عن كاهل المفسّر، ويجعله يتحرّك بمرونة عالية جدّاً .

وربما يتوهّم البعض بأنّ هذا المنهج التفسيري حديث الولادة وأنّه أفـرزته التجـربة التفـسيريّة التي مرّت بمراحل عديدة، ولكن الصحيح هـو أنّـه من المناهج القديمة والمنتشرة أيضاً، ويكفينا في تحقيق ذلك مطالعـة يـسيرة للمصادر التفسيريّة ـ حتّى القديمة منها ـ حيث سنجد نمـاذج عديـدة تـدور رحـى عمليّاتها التفسيريّة في ضوء هذا المنهج، وإن كـنّا نعتقد أنّ هذا الأمر قد وقع من باب الاتّفاق لا القصد. فبلورة المـناهج وتـسمياتها واصـطلاحاتها جـاءت متأخّـرة عـن بدء العمليّة التفسيريّة بقرون عديدة.

الفرق بين المنهج والأسلوب التفسيريّين

اتّـضح لـنا المـنهج ـ اصطلاحاً ـ وهو طريقة الاستدلال أو الكيفيّة المعـتمدة فـي إثـبات المطلـوب، وفـي ضوء العمليّة التفسيريّة يكون المـنهج هـو الكيفيّة المعتمدة في الوصول إلى مُرادات ومقاصد النصّ القرآني.

ولأجـل هـذه النكـتة الجوهريّة ارتأينا التأكيد والتنبيه في أكثر من مـورد إلـى أهمّـية المـنهج فـي البحوث المعارفيّة وصولاً إلى النتائج المتوخّاة طبقاً للضوابط العلميّة الصحيحة.

كمـا أنّـه قـد اتّـضح لـنا التـنوّع فـي المـناهج المتّبعة في العمليّة التفـسيريّة. فالتي اعتمدت القرآن في عرض وفهم النصّ المراد تفسيره

سوف يكون واضحاً لدينا أنّ هذه العمليّة قد اعتمدت منهج تفسير القرآن بالقرآن، وإذا اعتمدت العمليّة التفسيريّة المجال الروائي في قراءة وتفسير النصّ القرآني يكون بيّناً لدينا أنّ هذه العمليّة التفسيريّة قد اعتمدت المنهج الروائي، وهكذا.

التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي

إذا اتّضح ذلك جيّداً فإنّه ينبغي لنا الوقوف على المراد من الموضوعيّة والتجزيئيّة في العمليّة التفسيريّة .

فكثيراً ما نقرأ في المصادر التفسيريّة والبحوث القرآنيّة أنّ هنالك تفسيراً موضوعيّاً وآخر تجزيئيّاً، فما هو المراد من هذين المصطلحين؟ وما علاقتهما بالمناهج المتّبعة في العمليّة التفسيريّة ؟

إنّ الوظيفة الأساسيّة للتفسير التجزيئي تكمن في إبراز المدلولات التفصيليّة للآيات القرآنيّة دون إعطاء الموقف القرآني العامّ الذي يتشكّل عادةً من مجموعة مداليل تفصيليّة، بخلاف ما عليه التفسير الموضوعي فإنّه لا يكتفي بإبراز المضامين الجزئيّة للمفردات القرآنيّة وإنّما يتجاوز ذلك إلى ما هو أهمّ وأجدى، حيث يقوم بتحديد الموقف القرآني تجاه موضوع من موضوعاته المختلفة[١].

ومن الواضح أنّ الموضوعيّة في المقام لا يُراد بها الموضوعيّة

---

(١) **المدرسة القرآنيّة**، تأليف: سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مؤسّسة الهدى الدوليّة للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ: ص٣٥.

الـواقعة في قِبال التحيّز والتعصّب والتطرّف، فإنّ التفسير التجزيئي هو الآخـر ينبغيَ توفّر هذه الموضوعيّة فيه وإلاّ خرجت العمليّة التفسيريّة من دائرة المنهجة إلى دائرة الاتّجاهات، كما هو واضح.

إذن فما هوالمراد من الموضوعيّة في المقام ؟

إنّ الموضوعيّة المُرادة في المقام تتقوّم بأمرين، هما:

١ ـ أن يُفرز المفسّر الموضوعي مجموعة آيات قرآنيّة تشترك في موضـوع واحد، وإن جاءت بألفاظ مختلفة؛ فيقوم المفسّر الموضوعي بعملـيّة صـياغة جديـدة مفادهـا التوحـيد بـين مداليل هـذه الآيـات المتوحّدة موضوعاً، المختلفة عادةً في طريقة العرض، لينتهي بعد هذه العملـيّة الإبـرازيّة التوحـيديّة إلـى ثمرة البحث التفسيري الموضوعي، وهي: تحديد الموقف القرآني تجاه ذلك الموضوع.

٢ ـ أن تسبق العمليّة التفسيريّة الموضوعيّة تحديد الموضوع الذي تبـرزه عادةً التجربة الإنسانيّة، فإذا ما اُثير أمام المفسِّر موضوع ما يتّسم بالأهمّـية فـي حـركة المجـتمع ـ معـرفيّاً أو عمليّاً ـ فإنّه سوف يقوم بعـرض هـذا الموضـوع الحياتـي علـى النـصوص القرآنيّة ومعطياتها وصـولاً منه إلى استجلاء الموقف النهائي للقرآن تجاه ذلك الموضوع، ومـن الواضـح أنّ حـدود الموقف القرآني هذا مرتبط بالقيمة المعرفيّة التي عليها المفسّر في قراءة النصّ القرآني.

وكـشاهد تطبيقيّ للتفسير الموضوعي الذي اعتُمد فيه منهجُ تفسير القـرآن بالقـرآن هو ما استفاده أمير المؤمنين عليه‌السلام من أنّ أقلّ مدّة للحمل هي ستّة أشهر، وذلك من خلال جمعه بين الآيتين الكريمتين:

قوله تعالى: ﴿... وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا...﴾ (الأحقاف: ١٥).

وقوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ (لقمان: ١٤).

والفصال في المقام هو فترة الرضاعة وهي مدّة أربعة وعشرين شهراً، ففي المقام طُرحت مُشكلة شرعيّة اجتماعيّة أمام الخليفة الثاني لم يقف فيها على الموقف القرآني النهائي فيها، وهي مدّة الحمل، فظنّ أنّها المدّة الغالبة في الحمل، وهي تسعة أشهر كاملة، فمن تزوّجت وأنجبت قبل مرور هذه المدّة المألوفة يكون حملها وإنجابها كاشفاً إنيّاً عن وقوع الزنا منها وعدم شرعيّة الحمل والطفل، والحكم في ذلك هو الرجم لا غير .

وعلى أيّ حال، فبهذا الاستنتاج القرآني تسنّى لأمير المؤمنين عليه السلام إنقاذ امرأة مسلمة من الرجم[١].

وينبغي أن يُعلم أنّ التفسير الموضوعي رغم ما أحدثه من طفرة معرفيّة نوعيّة في عالم التفسير إلاّ أنّه يبقى في أمسّ الحاجة إلى معطيات التفسير التجزيئي، فإنّ المداليل اللفظيّة الجزئيّة، وإن كانت لا تُحدّد موقفاً قرآنيّاً عامّاً تجاه الموضوع المبحوث عنه في التفسير الموضوعي إلاّ أنّها تمارس دوراً إيجابيّاً وفاعلاً في تحديد وتوجيه الصياغات الأوّليّة للنتاج المعرفي للنصّ القرآني والذي يتوخّاه المفسِّر

---

(١) انظر: **السنن الكبرى** للمحدّث الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)، نشر دار الفكر، بيروت: ج٧ ص٤٤٢. وأيضاً **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور** للمحدِّث الحافظ جلال الدِّين السيوطي، نشر دار المعرفة، الطبعة الأُولى، ١٣٦٥، بيروت: ج٦ ص٤٠.

في تفسيره الموضوعي.

بعبارة أُخرى: إنّ التفسير الموضوعي عندما يقوم بعمليّة توحيد المداليل اللفظيّة يحتاج في ذلك إلى فهم نفس المداليل الأوّليّة بنحو تجزيئي، ثمّ ينتقل بعدها إلى عمليّة الربط وإيجاد العلاقات الصحيحة بين تلك المداليل الجزئيّة.

فالعمليّة التفسيريّة بأسلوبها الموضوعي ـ أيّاً كان المنهج المتّبع فيها ـ لا تنفكّ أبداً عن الأسلوب التجزيئي، ممّا يعني أنّ جميع الشرائط المطلوبة في التفسير التجزيئي ينبغي أن يتوفّر عليها المفسّر الموضوعي.

وهذه العلاقة الوطيدة بين هذين الأسلوبين ـ التجزيئي والموضوعي ـ إنّما هي من طرف واحد لا من طرفين متبادلين، فالتفسير التجزيئي لا توجد لديه حاجات أوّليّة في عرض المداليل اللفظيّة التجزيئيّة على معطيات التفسير الموضوعي إلاّ في حدود ضيّقة جدّاً، كما لو استعصى على المفسّر التجزيئي فهم مدلول لفظيّ معيّن في سياق آية معيّنة فإنّه ربّما يستعين بآية أُخرى استفادت من نفس اللفظ بنحو أكثر وضوحاً وانبساطاً، فيترشّح أمام المفسِّر المدلول اللفظي المُراد إبرازه أوّلاً، وفي هذه العمليّة التفسيريّة يوجد وجه شبه محدود جدّاً بالوظيفة الأوّليّة للتفسير الموضوعي، ولكنّه مع هذا الاحتياج الضئيل لا يُسمّى ذلك المورد بالتفسير الموضوعي لأنّ التفسير التجزيئي تنتهي وظيفته عند فهم مفردات النصّ القرآني، بخلاف التفسير الموضوعي الذي يهدف إلى شيء آخر وهو الوصول إلى الموقف القرآني النهائي في حدود الموضوع المعروض على القرآن.

فتلخّص لدينا أنّ الأساليب التفسيريّة هي غير المناهج التفسيريّة الآنفة الذِّكر، ولكن دون أن تنفكّ عنها، كما هو واضح.

بمعنى: أنّ المنهج التفسيري أيّاً كانت هويّته لابدّ أن يكون له أسلوب معيّن في الوصول إلى مرادات النصّ القرآني، وبذلك يُصار إلى أحد الأسلوبين المتقدِّمين (الموضوعي والتجزيئي).

الأسلوب التركيبي

اتّضح لنا الأسلوب الموضوعي والأسلوب التجزيئي، وأمّا الأسلوب التركيبي فهو الأسلوب الجامع بين الأسلوبين المتقدِّمين، فيكون المفسّر مفسِّراً تجزيئيّاً موضوعيّاً، حيث يبدأ عادةً في الرتبة الأُولى بإبراز المداليل اللفظيّة للنصّ القرآني، ثمّ يقوم بعمليّة التوحيد المداليلي للخروج بنتيجة نهائية بعد أن يكون قد حدّد موضوعاً خارجيّاً قبل شروعه بالعمليّة التوحيديّة.

إنّ هذا الأسلوب التركيبي نكاد نلمس آثاره في معظم التفاسير الرئيسيّة عند الفريقين، وإن جاء بنحو غير ملتفت إليه .

ومن الواضح أنّ صيغة وأسلوب التفسير التجزيئي هي الطاغية على الجوّ التفسيري العامّ في عالم التفسير.

بمعنى: أنّ نسبة التفسير الموضوعي ضئيلة ومحدودة جدّاً لا تكاد تمثِّل شيئاً أمام السواد الأعظم من النتاج التفسيري التجزيئي.

ولعلّ أولى المحاولات التفسيريّة المُمنهجة التي سلكت الأسلوب التركيبي بنحو واضح جدّاً ومُلتفت إليه أكيداً ما نجده في تفسير

الميـزان، وإن لـم يُذكـر فـيه أو فـي غيره من المصادر التفسيريّة هذا الاصطلاح الذي أطلقناه على الأسلوب الثالث من أساليب التفسير.

والـذي نـراه فـي المقـام أنّ التفـسير التركيبـي هـو أجـدى أنواع الأسـاليب التفـسيريّة، فـإنّ الواقـف علـى المداليـل اللفظيّة يكون هو الأقـرب إلـى روح العلاقـة أو الـربط بـين تلـك المداليل والمضامين الجزئيّة، ممّا يعني أنّ وصوله إلى تحديد الموقف القرآني سيكون أكثر دقّة وحياطة.

جديـرٌ بالذِّكر أنّ التفسير الموضوعي هو الأقرب إلى منهج تفسير القـرآن بالقـرآن مـنه إلـى غيره من المناهج الأُخرى، فالذي يلتزم فهم وتفـسير القـرآن بالقـرآن يكـون هو الأقرب إلى روح القرآن ومراداته العامّة ومواقفه النهائيّة ونتاجاته المفصليّة، فيكون المُعطى القرآني داعياً إلى إبراز المواقف النهائيّة للقرآن، وهذا هو التفسير الموضوعي.

بعـبارة أخـرى: إنّ جملة من معطيات منهج تفسير القرآن بالقرآن تكمـن في إيجاد الداعوية في نفس المفسّر إلى الصيرورة إلى التفسير الموضـوعي، وكـلّ بحـسبه، فـإنّ مَن أنس الألفاظ ومعانيها الجزئية ـ حتـى وإن توسّـل بمـنهج تفـسير القـرآن بالقـرآن ـ يعـسر عليه عادةً الخـروج من عالم المداليل الجزئية، بخلاف مَن أنس ضروب الأقيسة المنطقـية والبرهانية والملازمات العقلية، فإنه عادةً ما يكون أقرب إلى التفسير الموضوعي.

وعلـى أيّ حـال، فخلاصـة مـا انتهينا إليه هو ضرورة التمييز بين المـنهج والأسـلوب التفسيريّين، وأنّ المنهج التفسيري أيّاً كانت هويّته

لابـدّ أن يـؤدّي دوره ويعـرض نتائجه ضمن أحد الأساليب التفسيريّة المتقدِّمة .

كما أنّ الأسلوب التفسيري الثالث ـ التركيبي ـ هو الأسلوب الأكثر نضجاً والأقرب إلى واقعيّة النصّ القرآني ومقاصده.

وينبغـي الإشـارة إلى أنّ المنهج والاتّجاه ربما استعملا وأُريد بهما خـصوص الأسـلوب لا غيـر، فـيكون الاسـتعمال استعمالاً مجازيّاً أو مُـسامحيّاً، وإلاّ فقـد اتّـضح لنا الفرق بين المنهج والاتّجاه، كما أنّه قد اتّـضح الفـرق بـين المـنهج والأسـلوب، ومـنهما يتّضح لنا الفرق بين الاتّجاه والأسلوب.

فـي ضـوء هـذه الوقفة الممنهجة في بيان حقائق المنهج والاتّجاه والأسـلوب، يكـون بيّـناً لديـنا ما وقع فيه جملة من أعلام الفريقين ـ سـواء فـي مجـال الخـوض فـي العمليّة التفسيريّة خصوصاً أو مجال المعارف القرآنيّة عموماً ـ من خلط واضح.

قاعدة

المدار في صدق المفهوم

اشتمال المصداق على الغاية والغرض

المدار في صدق المفهوم اشتمال المصداق على الغاية والغرض

مــن القــواعد الأساسيّة التي تفتح باباً مهمّاً لفهم المعارف القرآنية: أنّ المفاهــيم التــي اســتعملها القرآن الكريم، كالقلم والعرش والكرسي والكتاب واللوح وغيرها، يمكن أن تكون مختلفة المصاديق من حيث التجــرّد والمادّية، بمعنى أنّ المفهوم وإن كان واحداً، إلاّ أنّ المصاديق يمكــن أن تتــنوّع لتشمل ـ بالإضافة إلى المصداق المتداول في حياتنا الحــسّية ـ مصاديق أخرى فوق العالم المشهود، بنحو يكون الاستعمال فيها جميعاً حقيقيّاً.

وقد حاول جملة من الأعلام أن يعطوا لهذه القاعدة طابعاً تنظيريّاً، مــنهم الفــيض الكاشاني حيث تناول هذه النظرية في مقدّمات تفسيره قــائلاً: «إنّ الكــلام فــي ذلك هو من جنس اللّباب وفتح باب من العلم ينفــتح مــنه لأهلــه ألــف باب»، ثمّ أشار لهذا الأصل بما يلي: «إنّ لكلّ معنــىً من المعاني حقيقةً وروحاً، وله صورة وقالب، وقد تتعدّد الصور والقــوالب لحقــيقة واحــدة، وإنّمــا وُضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتّحاد ما بينهما.

مــثلاً: لفــظ القلــم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون اعتــبار أن تكــون الآلــة مــن قــصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكــون القلــم جــسماً أو أن يكــون الــنقش محسوساً أو معقولاً، وكون

الألـواحِ التـي يُكـتب علـيها مـن قـرطاس أو خـشب، بل مجرّد كونه منقوشـاً فـيه. وهذه وحدها حقيقة اللوح وروحه، فإن كان في الوجود شـيء يـسطّر بواسـطة نفـس العلـوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكـون هـو القلـم؛ قـال سـبحانه: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (القلـم: ٤ ـ ٥)، بـل هـو القلـم الحقيقـي حـيث وجـد فـيه روح القلم وحقيقته وحدّه، من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه».

الـشيء نفـسه يُقال عن مثال آخر هو الميزان «فإنّه موضوع لمعيار يُعـرف بـه المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مخـتلفة وصـور ومـصاديق شـتّى، بعـضها جـسمانيّ مـادّي، وبعضها روحانـيّ مجرّد، كما يوزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفّتين والقبّان وما يجـري مجـراهما، ومـا يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب، ومـا يـوزن بـه الدوائر كالفرجار، وما يُوزن به الأعمدة كالشاقول، وما يُوزن به الخطوط كالمسطرة، وما يوزن به الشِّعر كالعروض، وما يوزن بـه الفلـسفة كالمنطق، وما يُوزن به بعض المدركات كالحسّ والخيال، ومـا يـوزن بـه العلـوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة، وما يوزن به الكلّ كالعقل الكامل، إلى غير ذلك من الموازين».

ثمّ يخلص إلى القول: «وبالجملة ميزان كلّ شيء يكون من جنسه، ولفظة الميزان حقيقته في كلّ منها باعتبار حدّه وحقيقته الموجودة فيه، وعلى هذا القياس كلّ لفظ ومعنىً»[1].

---

(١) **تفسير الصافي**، تأليف: أستاذ عصره ووحيد دهره المولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني، (ت: ١٠٩١هـ)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩: ج١ ص٢٩.

هـذه النظـرية تحـوّلت إلـى قاعـدة من أهمّ القواعد التي شكّلت المـنهج التفـسيري للعلاّمـة الطباطبائـي في تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» بل جعلها المفتاح الأساس الذي اعتمده على نطاق واسع لفهم عدد كبير من الحقائق القرآنيّة والدينيّة.

ومـن هـنا أوضـح أنّ كثيـراً مـن الاخـتلافات التـي وقعـت بـين المفـسّرين ليـست ناشـئة عـن اخـتلاف النظر في مفهوم الكلمات أو الآيـات؛ فكـيف يـصحّ ذلـك والقرآن كلامٌ عربيّ مبين، بل هو أفصح الكـلام، ومن ثمّ ليس بين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد فـي مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها. وإنّما الاختلاف كلّ الاخـتلاف في المصداق الذي تنطبق عليه المفاهيم اللفظيّة من مفردها ومركّبها، وفي المدلول التصوّري والتصديقي.

توضيحه: إنّ الأُنس والعادة يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا ـ عند اسـتماع الألفـاظ ـ معانـيها المادّيـة أو ما يتعلّق بالمادّة، لأنّها هي التي تتقلّب فيها أبداننا وقوانا المتعلّقة بها ما دمنا في الحياة الدنيويّة.

فـإذا سـمعنا ألفـاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرِّضـا والغضب والخلق والأمر، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات والمصاديق المادّية لمفاهيمها. وكذا إذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض واللوح والقلم والعرش والكرسي والملك وأجنحته والشيطان وقبـيله وخيله ورجِله إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعـيّة. وإذا سـمعنا: أنّ الله خلـق العالم وفعل كذا وأراد أو يريد أو شـاء أو يـشاء كذا، قيّدنا الفعل بالزمان حملاً على المعهود عندنا. وإذا

سمعنا نحو قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق: ٣٥)، وقوله: ﴿لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا﴾ (الأنبياء: ١٧) وقوله: ﴿وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ (الشورى: ٣٦) وقوله: ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٨) قيّدنا معنى الحضور بالمكان، وإذا سمعنا نحو قوله: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾ (الإسراء: ١٦)، أو قوله: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ﴾ (القصص: ٥)، أو قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، فهمنا أنّ الجميع سنخ واحد من الإرادة، لما أنّ الأمر على ذلك في ما عندنا، وعلى هذا القياس.

هذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة فيما بيننا، ولا غضاضة في ذلك؛ لأنّ الذي أوجب علينا وضع هذه الألفاظ إنّما هي الحاجة الاجتماعيّة إلى التفهيم والتفهّم، ومن الواضح أنّ حاجة الإنسان إلى الاجتماع إنّما هو ليستكمل به في الأفعال المتعلّقة بالمادّة ولواحقها، فوضَعنا الألفاظ علائم لمسمّياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا.

بيدَ أنّه كان علينا أن نتنبه إلى التغيّر الذي يطرأ على تلك المسمّيات المادّية، فهي محكومة بالتبدّل دائماً تبعاً لتبدّل الاحتياجات ذاتها وسيرها في طريق التحوّل والتكامل. على سبيل المثال اكتسب السراج الذي يستضيء به الإنسان صيغة بدائية تتألّف من فتيلة وشيء من الزيت، ثمّ لم يزل يتكامل حتّى بلغ اليوم السراج الكهربائي، بحيث تلاشت أجزاء السراج الذي صنعه الإنسان في البداية ووضع بإزائه لفظ السراج، الأمر نفسه ينطبق على القوّة في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠) بين ما كان يدلّ عليه من مصاديق سابقاً وبين مصاديقه الحاضرة.

وفـي جميع هذه الأمثلة وغيرها، بلغت المسمّيات حدّاً من التغيير إلـى درجـة فقدتْ معها جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفةً، والاسم مع ذلـك بـاق، ولـيس ذلـك إلاّ لأنّ المراد في التسمية إنّما هو الشيء في غايـته المتـرتّبة عليه لا شكله وصورته، بل ولا حتّى مادّته المكوّنة له، فمـا دام غـرض الاستضاءة أو الدفاع باقياً كان اسم السراج والقوّة باقياً على حاله.

إذن كـان حـريّاً أن نتنـبه إلـى أنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المـصداق علـى الغايـة والغـرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فـذلك ممّـا لا مطمـع فـيه البـتّة، ولكن العادة والأنس منعانا من ذلك، وهـذا هـو الـذي دعـا المقلّـدة مـن أصـحاب الحديث من الحشويّة والمجـسّمة إلى أن يجمدوا على ظواهر الآيات في التفسير، وليس هو في الحقيقة جموداً على الظواهر، بل هو جمود على العادة والأُنس في تشخيص المصداق.

لكن بين هذه الظواهر أنفسها أُمور تبيّن أنّ الاتّكاء والاعتماد على الأُنـس والعـادة في فهم معاني الآيات يشوّش المقاصد منها ويختلّ به أمر الفهم كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعـام: ١٠٣)، وقـوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١).

فـي ضـوء هذه النظريّة التي تفيد أنّ لهذه المفاهيم القرآنيّة حقائق واقعـيّة ومـصاديق خارجيّة تتناسب وشأنها، نحاول الوقوف على فهم المعـارف القـرآنية. غاية ما هناك أنّ الإدراك الإنساني ـ عموماً ـ يجد

صعوبة كبيرة في فهمها، لأُلفته بمصاديق عالم المادّة دون ما يقع وراءه.

ومن الواضح أنّ تطبيق هذا الأصل كقاعدة بارزة من قواعد المعرفة التفسيريّة سوف يؤدّي إلى حلّ كثير من المعضلات في المعارف العقائديّة، خصوصاً على صعيد المعرفة التوحيديّة، كما يؤدّي إلى تجاوز عدد من الالتباسات الخطيرة التي ابتُليت بها المسالك والمناهج الأُخرى.

حجية الظهور القرآني

ونظرية تعدد القراءات

- تحديد موضوع أصالة الظهور.
- الملاك الصحيح للظهور الموضوعي.
- حجّية الظهور بين عصر الصدور وعصر الوصول.

✓ ١ . تغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان.

✓ ٢ . أيّ الظهورين يقع موضوعاً للحجّية :

الظهور الموضوعي في عصر الصدور أم عصر الوصول؟

حجّية الظهور القرآني ونظريّة تعدّد القراءات

قــبل بيان الأساس المعرفي الذي تقوم عليه نظريّة تعدّد القراءات، لابدّ من الإشارة إلى أنّ الظهورات التصديقيّة ـ التي هي المقصودة في موضوع حجّية الظهور ـ تنقسم إلى نوعين:

• أحدهما: الظهور الذاتي، وهو الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص شخص.

• والآخـر: الظهـور الموضوعي، وهو الظهور النوعي الذي يشترك فيه أبناء العرف والمحاورة.

وهما قد يختلفان؛ لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافـته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أُنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ من اللفظ .

مـن هـنا يعلـم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبيّ، قد يختلف من شخص إلى آخر، بخلاف الظهور الموضوعي، فهو حقيقة مطلقة ثابتة، لأنّـه عـبارة عـن ظهـور اللفـظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بمـوجب القوانـين الثابـتة عـندهم للمحاورة وهي قوانين ثابتة متعيّنة، وإن شـئت عبّـرت بأنّـه الظهـور عـند النوع من أبناء اللغة. ولذا يُعقل الـشكّ فـيه لكـونه حقـيقة موضـوعيّة ثابتة قد لا يحرزها الإنسان وقد يُشكّ فيه.

والظهـوران قـد يـتطابقان كمـا عـند الإنـسان العرفـي غير المتأثّر

بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان فيخطئ الظهورُ الذاتيُّ الشخصيُّ الظهورَ الموضـوعيَّ، وذلك إمّا لعدم استيعاب ذلك الشخص لتمام نكات اللغة وقوانـين المحـاورة، أو لتأثّره بظروفه الشخصيّة في مقام الانسباق من اللفظ إلى المعنى.

استناداً لذلك يقع البحث حول هذه المسألة في جهتين:

الأُولـى: فـي تحديـد موضوع أصالة الظهور، وأيّ الظهورين يقع موضوعاً للحجّية؟

الثانية: في معرفة الملاك الصحيح للظهور الموضوعي.

١ . تحديد موضوع أصالة الظهور

لا ينبغـي الإشـكال فـي أنّ موضوع أصالة الظهور إنّما هو الظهور الموضوعي لا الذاتي والشخصي، وذلك لنكتتين:

الأُولى: إنّ الظهـور الذاتي يتعدّد بتعدّد الشرائط والظروف الفكريّة والثقافـيّة لكـلّ شخص، ومعه يتعذّر أن يكون موضوعاً لحجّية الظهور التـي أمـضاها الـشارع، لأنّ المعـارف الدينـيّة ـ التـي بيّنت من خلال ظهـورات النـصوص الدينـيّة ـ جـاءت لجمـيع الـناس على اختلاف مـستوياتهم الفكريّة وظروفهم الاجتماعيّة، ولم تأتِ لطبقة خاصّة منهم وحـسب فهـم مخـصوص لهـم. فهناك واقع موضوعيّ لهذه المعارف جمـيعاً، لا يمكـن الوصـول إلـيها ـ بحسب المتعارف ـ إلاّ من خلال الظهـور الموضـوعي الـذي يـشترك فـي فهمـه جمـيع أبـناء العـرف والمحـاورة، خـصوصاً إذا أخـذ بعين الاعتبار أنّ جميع هذه المعارف

إنّما تستند إلى حقائق ثابتة في الواقع ونفس الأمر، وليست هي اعتبارات عقلائيّة تختلف من مجتمع لآخر أو من زمان لآخر.

الثانية: إنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة يُراد بها إفهام معانٍ معيّنة معلومة لدى جميع العقلاء، والنصّ الديني حينما خاطب الناس لم يخرج عن هذه الطريقة وأصولها التي تستند إليها، ولازم ذلك أنّ هذه النصوص إنّما تقوم على أساس الظهور الموضوعي المشترك بين الجميع دون الظهور الذاتي الذي يختلف من شخص لآخر.

وبهذا يتبيّن أنّ الحجّية الثابتة للظهور إنّما هي بملاك الطريقيّة وكاشفيّة ظهور حال المتكلّم في متابعة قوانين لغته وعرفه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العامّ لا العرف الخاصّ للسامع القائم على أساس أُنس شخصيّ وذاتيّ يختصّ به ولا يعلم به المتكلّم عادةً.

٢. الملاك الصحيح للظهور الموضوعي

من الحقائق التي لابدّ من الالتفات إليها أنّ الملاك الصحيح للظهور الموضوعي ليس هو الظهور المصيب أو المطابق للواقع، وإنّما المراد به أنّ الظهور استند إلى منهج صحيح في الاقتناص، بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدمها.

هذا هو الملاك الصحيح في الموضوعيّة والذاتيّة الموصوف بهما الظهور المقتنص. فلو حصل ظهور لإنسان من خلال اعتماده على منظومة فكريّة ومنهج استدلاليّ أقام الدليل على صحّته، فسوف يكون هذا الظهور موضوعيّاً، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، بمعنى أنّه لم

يـستند إلـى منهج معرفيّ مستدلاً على صحّته فلا يكون موضوعيّاً وإن أصاب الواقع ـ صدفةً واتّفاقاً ـ .

وهـذا المـلاك فـي الموضـوعيّة يجـري بعيـنه فـي مـسألة تعدّد القـراءات فـي النصّ الديني، وذلك لأنّ الواقع ـ في الأعمّ الأغلب ـ لا ينكـشف لكلّ شخص، لكي نقول بأنّ القراءة الصحيحة هي خصوص المطابقـة للواقـع، وإنّمـا القراءة الموضوعيّة هي التي تستند إلى سياق معرفيّ مبرهن ومنهج استدلاليّ أُقيم الدليل على صحّته.

بعبارة أخرى: إنّ المدار في القراءة ـ لكي تكون موضوعيّة ـ : في الكاشـف لا المكـشوف، وهـذا مـا توفّرنا على توضيحه عند الوقوف على التفسير بالرأي.

بـناءً على ذلك، فإنّ المناهج المعرفيّة، كالمنهج الفلسفي والكلامي والعرفاني والأخباري والتجريبي، يمكن عدّها جميعاً قراءات صحيحة للـنصّ الدينـي، إذا كانـت قائمة على أُسس وسياقات معرفيّة مستدلّة ومبـرهنة. وبهـذا يتّضح أنّ تعدّد هذه القراءات للنصّ الديني لا يرجع إلـى تعـدّد الظهور الشخصي والذاتي، بل مآله إلى الظهور الموضوعي نفسه.

حجّية الظهور بين عصر الوصول وعصر الصدور

يعـدّ هـذا الـبحث مـن الأبحـاث الجوهـريّة والأساسيّة في مسألة حجّـية الظهـور، فـبعد أن ثبـتت الحجّية للنصّ القرآني، يطرح السؤال الآتـي: مـا هـو الظهور الموضوعي الحجّة؟ أهو الظهور المعاصر لزمن صدور الكلام أم الظهور المعاصر لزمان وصوله إلينا، بناءً على اختلاف

الزمانين؟ وهنا بحثان:

الأوّل: هـل يتغيّـر الظهـور الموضـوعي بتغيّـر الزمان؛ لكي يطرح السؤال المذكور؟

الثانــي: بعـد أن ثـبت تغيّر الظهور الموضوعي، فهل الحجّية ثابتة لعصر الصدور، أم لعصر الوصول ؟

١ . تغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان

لا شـكّ أنّ اللغـة هـي إحـدى أهمّ الظواهر الاجتماعيّة التي صحبت المجـتمع الإنـساني مـنذ يـومه الأوّل، فقـد جـاءت هذه الظاهرة تلبيةً لحاجة أفراد المجتمع إلى التفهيم والتفاهم ونقل المعاني بينهم، وبذلك تكـون اللغة تابعة لكيفيّة الثقافة والفكر الذي يحكم ذلك المجتمع. من هنا تعدّدت اللغات في حياة الإنسان، إذ إنّ كلّ جماعة تحاول أن تؤمّن حاجاتهـا الـضروريّه وتقالـيدها في طريقة العيش بحسب ظروفها الزمانيّة والمكانـيّة، واللغـة مـن جملـة الأدوات التـي تـوجد العلاقـة بين أفراد المجتمع الإنساني من جهة نقل المعاني وتفهيمها للآخرين.

وعلـيه فكلّمـا تعقّـدت حـياة الإنسان فكريّاً وثقافيّاً تعقّدت اللغة واتّـسعت وتعمّق مفهومها تبعاً لذلك، فقد كانت اللغة في المجتمعات الإنـسانيّة البدائـيّة تتّـسم بالبساطة والسهولة ولا يكتنفها التعقيد والدقّة فـي الاصـطلاحات، وهـذا بخلافه في المجتمعات المتمدّنة، فإنّا نجد اللغـة تأخـذ طابـع التعقـيد والدقّة وكثرة المصطلحات والمعاني، وقد سـبّب ذلك ـ أي تقدّم اللغة بتقدّم الحياة الإنسانيّة ـ أن تؤلَّف المجامع العلمـيّة والقوامـيس اللغويّة بين فترة وأخرى نظراً للحاجة الملحّة في

استحداث المعاني تبعاً لتطوّر الحياة العلميّة والثقافيّة في الساحة الإنسانيّة. بناءً على ذلك يكون تغيّر اللغة من زمان لآخر واقعاً ضروريّاً لا مفرَّ منه.

إلاّ أنّ المقصود بتغيّر اللغة ليس انتقال المعاني الأفراديّة من معنى إلى آخر، بل المقصود حسب فلسفة اللغة ما هو أعمّ من ذلك، أي الشامل للظهورات المرتبطة بالجمل التركيبيّة والمدلول التصديقي لا التصوّري والوصفي فقط، إذ يمكن لجملة تركيبيّة أن تدلّ على معنيين في زمنين مختلفين، بل في الزمن الواحد نفسه، نظراً لتعدّد الفنون والصناعات الفكريّة.

٢. الحجّية أهي للظهور الموضوعي في عصر الصدور أم عصر الوصول؟

بناءً على تغيّر الظهورات الموضوعيّة للكلام من عصر إلى آخر، ينبثق السؤال عن تحديد الظهور الموضوعي الذي يقع موضوعاً لأصالة الظهور؟

في هذا المجال يقول الشهيد الصدر قدّس سرّه:

«الصحيح أنّ الحجّية موضوعها الظهور الموضوعي في زمن صدور الكلام والنصّ لا وصوله. والنكتة في ذلك أنّ أصالة الظهور ليست تعبّديّة بل أصل عقلائيّ مبنيّ على تحكيم ظاهر حال المتكلِّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه، لا التي سوف تنشأ في المستقبل»[١].

---

(١) **بحوث في علم الأُصول**، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد =

إلاّ أنّ هـذا البـيان يـستبطن أصلاً موضوعيّاً يقرّر أنّ النصّ الديني الـصادر ـ قـرآناً وسـنّةً ـ لـيس له إلاّ ظهور موضوعيّ واحد، ومن هنا يقـع الكلام في الطريق المتّبع في تحديد هذا الظهور في عصر صدور النصّ.

لكـن بـناءً علـى مـا تقـدّم ـ مـن إمكان تعدّد الظهور الموضوعي واخـتلافه بحـسب المـناهج المتّبعة في اقتناص ذلك الظهور ـ لا ضرورة للإصـرار علـى إحـراز الظهـور الموضوعي في عصر الصدور، بل يمكن القـول: إنّ مَـن كانـوا موجـودين عـصر الـصدور لهم ظهور موضوعيّ خـاصّ ضـمن الـشروط والسياقات الفكريّة الموجودة عندهم آنذاك، وفـي زماننا ـ أعني عصر الوصول ـ هناك ظهور موضوعيّ آخر ضمن الأجـواء الفكـريّة والثقافيّة والأُطر المعرفيّة الموجودة حاليّاً، يمكن أن يكون أعمق من ظهور عصر النصّ والصدور.

ثـمّ إنّ الـنصّ الدينـي لـيس منحـصراً بالروايات والأحاديث لكي نـبحث عـن ظهـوره فـي عـصر الـصدور ـ لاحتمال اختصاصه بذلك العـصر ـ بـل هـناك القرآن الكريم الذي تمثِّل نصوصُه رسالةَ الإسلام الخاتمـة، ومـن المعلوم أنّه لم ينزل هذا النصّ لمجتمع صدر الإسلام فقـط، بـل هـو رسالة الله إلى الناس في كلّ زمان ومكان إلى قيام يوم الـدِّين، ولا مبـرّر لأن يكـون فهمنا من القرآن هو عين ما فهمه الناس وقت النزول.

= محمّد باقر الصدر، بقلم: السيّد محمود الهاشمي. مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ : ج٤ ص٢٩٣.

وهذا البيان جار على مستوى جميع معارف الدِّين ـ سواء وافق ما فهمه السابقون أو خالفه ـ لأنّه يمثِّل ظهوراً موضوعيّاً قائماً على أُسس ومناهج معرفيّة مختلفة.

قاعدة

الجري والانطباق

- أنحاء المصاديق للآيات القرآنيّة.

✓ النحو الأوّل: صلاحيّة النصّ القرآني للشمول لكلّ مصداقٍ تتوفّر فيه ضوابط الانطباق.

✓ النحو الثاني: انطباق الآيات الآفاقيّة على الآيات الأنفسيّة.

✓ النحو الثالث: انطباق آيات المذنبين على أهل المراقبة والذِّكر والحضور.

قاعدة الجري والانطباق

مـن القواعد الأساسيّه التي اعتمدتها الروايات الواردة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهـل بيته عليهم السلام في بيان المراد من الآيات القرآنيّة أنّ لهـا إتّـساعاً مـن حـيث انطباقها على المصاديق وبيان حالها، فالآية لا تخـتصّ بمـورد نزولها، بل تجري في كلّ مورد يتّحد مع مورد النزول ملاكـاً، كالأمـثال فإنّهـا لا تخـتصّ بمواردها الأُوَل؛ بل تتعدّاها إلى ما يناسبها، وهذا المعنى هو المصطلح عليه بجرْي القرآن.

والجـرْي اصـطلاح يريد به أئمّة اهل البيت عليهم السلام تطبيق الآية على مـا يقـبل أن ينطـبق عليه من الموارد وإن كان خارجاً عن مورد النـزول، والاعتبار يساعده، فإنّ القرآن نُزّل هدىً للعالمين يهديهم إلى واجـب الاعـتقاد وواجب الخُلُق وواجب العمل، وما بيّنه من المعارف النظـريّة حقائـق لا تخـتصّ بحال دون حال، ولا زمان دون زمان، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة أو شرّعه من حكم عمليّ، لا يتقيّد بفرد دون فرد ولا عصر دون عصر؛ لعموم التشريع.

ومـا ورد في شأن النزول ـ وهو الأمر أو الحادثة التي تعقب نزول آية أو آيات في شخص أو واقعة ـ لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقـضي الحكـم بانقـضائها ويمـوت بمـوتها، لأنّ البيان عامّ والتعليل مطلـق، فإنّ المدح النازل في حقّ أفراد من المؤمنين أو الذمّ النازل في حـقّ آخـرين معلّـلاً بوجـود صـفات فـيهم، لا يمكـن قصرهما على

شـخص مـورد النـزول مـع وجود عين تلك الصفات في قوم آخرين بعدهم وهكذا.

والـشواهد التـي أكّـدت أهمّـية هذه الحقيقة القرآنيّة كثيرة، حيث بيّـنت أنّ الـنصّ القرآنـي يبقـى حـيّاً يتنفّس في كلّ عصر، وذلك من خـلال ظهـوره المكـثّف فـي أكثـر مـن مصداق، فالآية لا تموت أبداً ومصاديقها لا تنتهي مطلقاً.

• روى العياشـي عـن الإمـام الـصادق عليه السلام: «**إنّ القرآن حيّ لم يمـت، وإنّه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا**»[1].

• وعن خيثمة قال: قال الإمام الباقر عليه السلام: «**ولو أنّ الآية إذا نزلت في قوم ثمّ مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجـري أوّلـه على آخره ما دامت السماوات والأرض، ولكلّ قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شرّ**»[2].

• وعـن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام عن هـذه الـرواية: «**مـا في القـرآن آية إلاّ ولها ظهرٌ وبطن، وما فيها حرف إلاّ وله حدّ، ولكلّ حدّ مطلع**» ما يعني بقوله: ظهرٌ وبطن ؟

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**: الباب ٢٠ (أنه نزل فيه صلوات الله عليه الذكر والنور والهدى)، الحديث ٢١، ج ٣٥ ص ٤٠٤.

(٢) **تفسير العياشي**، تأليف: الشيخ أبي النضر محمّد بن مسعود العياشي، المتوفّى نحو سنة ٣٢٠هـ تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم ـ إيران: ج١ ص ٨٥.

قال عليه السلام: «**ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعدُ، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلّما جاء منه شيء وقع**»[١].

• وروى الكليني عن أبي بصير أنّه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿**إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ**﴾؟

فقال عليه السلام: **رسول الله صلّى الله عليه وآله المنذر وعليّ الهادي. يا أبا محمّد هل من هادٍ اليوم ؟**

قلت: بلى، جعلت فداك، ما زال منكم هادٍ بعد هادٍ حتّى دفعت إليك .

فقال: **رحمك الله يا أبا محمّد لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب، ولكنّه حيّ يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى**»[٢].

إنّ هذه الروايات وغيرها تؤكّد لنا حقيقة قرآنيّة قد أسّستها المضامين القرآنيّة العالية، وهي أنّ القرآن بسوره وآياته وكلماته غير مقيّد بزمن دون آخر، فدائرة الانطباق غير مغلقة على مصداق معيّن، وإن كان من الممكن أن يكون المصداق الأوّل هو البارز إمّا لحكمة قرآنيّة أو نتيجة الاستئناس به، فيحصل بذلك نوع من التبادر الذي لا يفي بإغلاق دائرة الانطباق على موارد ومصاديق أخرى.

ومن هنا تتّضح لنا مقاصد أخرى من قول الرسول الأكرم صلّى الله

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص٨٦ .

(٢) **الأصول من الكافي**: كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمّة هم الهداة، الحديث ٣، ج ١ ص ١٩٢.

عليه وآله في وصف القرآن: «**فيه نبأ ما كان قبلكم، وخبر ما بعدكم**»[(١)]، وقول الإمام الصادق عليه السلام: «**كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وفصل ما بينكم، ونحن نعلمه**»[(٢)].

إنّ الحقيقة القرآنيّة التي تؤسّسها المضامين القرآنيّة العالية والتى تؤكّدها السُنّة الشريفة وهي ـ كما أشرنا ـ استمرار دائرة الانطباق في كلّ عصر وزمان، هي بمعنى أنّ المصاديق البارزة للنصّ القرآني لا تغلق دائرة الانطباق وأنّ المصاديق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز وإنّما هي مصاديق حقيقيّة فعليّة.

بهذا المعنى نقرّب صورة الانطباق المستمرّ وعدم انغلاق الدائرة المصداقيّة وإن تفاوتت درجات المنطبق عليه.

وعليه فإنّ القرآن الكريم ما دام قد جاء هادياً للإنسان مُعرِّفاً بحقيقته راسماً له طريقي الهداية والضلال مبيِّناً له كلّ ذلك، وماله وما عليه،... إلخ، ما دام الأمر كذلك فهو بنفس هذه البيانيّة يكون قد حكى أحوال السابقين وأحوال اللاحقين، وكلٌّ بحسبه.

فيظهر ممّا تقدّم ووفقاً للمنهجة القرآنيّة: أنّ الإنسان في كلّ آن ومكان مقصود في الخطابات القرآنيّة الواصلة إليه، وما دام كذلك فإنّه

---

(١) **سنن الدارمي**، عبد الله بن بهرام الدارمي، نشر مطبعة الاعتدال، دمشق: ج٢ ص٤٣٥ ؛ **مستدرك الوسائل**، للمحقّق النوري الطبرسي، نشر مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ : ج٤ ص٢٣٩.

(٢) **الأصول من الكافي**: كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، الحديث ٩، ج١ ص٦.

لابدّ أن يكون مصداقاً داخلاً في حريم جملة من النصوص القرآنيّة، ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣)، وبذلك يتعيّن علينا أن نقرأ القرآن بصورة جادّة على نحو التنزيل الفعلي على كلّ واحد منّا ليرى موضعه ومرتبته.

إنّ عدم انحصار دائرة الانطباق في كلّ سورة وآية وكلمة هو الحقيقة القرآنيّة الراسخة التي لا ينبغي التنصّل عنها أبداً، ولعلّ هذه الانطباقيّة المفتوحة هي المشار إليها بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**وإنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات إلاّ به**»[1].

وغير خفيّ على المطّلع أنّ عدم انحصار دائرة الانطباق في النصّ القرآني زمانيّا، ينسجم تماماً مع دعوى كون النصّ القرآني مأخوذاً بنحو القضيّة الحقيقيّة لا الخارجيّة أو الشخصيّة.

ولا يخفى على المتخصّص أيضاً انطباق ذلك تماماً مع القاعدة الأصوليّة القائلة بأنّ خصوص المورد لا يخصّص الوارد، وإلاّ للزم صدور أحكام ـ في مجال الشريعة ـ بعدد الحوادث الواقعة من كلّ فرد فرد لا بحسب الوقائع المفترضة ابتداءً في عالم الثبوت.

فأخذ النصّ الشرعي بنحو القضيّة الحقيقيّة ومفاد القاعدة الأصوليّة يؤكّدان الموقف القرآني في قضيّة مخاطبيّته الشاملة لكلّ إنسان في كلّ زمان ومكان.

---

(١) **شرح نهج البلاغة**، لابن أبي الحديد المعتزلي، دار إحياء الكتب العربيّة، لبنان: ج١ ص٢٨٨.

فالـذي يـبذل جهـده ومالـه فـي حرب أولياء الله الصالحين يأتيه الخطـاب القرآني بنحو الحقيقة لا المجاز، بقوله تعالى: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾ (المسد: ١).

والـذي يـبذل علمـه ونـتاجه الفكـري فـي لـوي عـنق النصوص الـشرعيّة الثابتة باتّجاهات أخرى يحيد بها عن الحقّ إمّا لطمع بمال أو بجـاه أو بمقـام دنـيويّ أو لخـوف على ذلك، أو لمرض انطوى عليه قلـبه، فهـو ممّـن يُخاطب بقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ (النساء: ٤٦)، وغداً يقال عنه: هذا الذي نزل فيه (**يُحَرِّفُونَ**...).

والذي يؤمن بدعوة الحقّ ويسير في ركب أولياء الله سبحانه ويطرد الشكّ عن حريم القلب، يُخاطب بقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ * وَوَضَعۡنَا عَنكَ وِزۡرَكَ * ٱلَّذِيٓ أَنقَضَ ظَهۡرَكَ * وَرَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ﴾ (الانشراح: ١ ـ ٤). فيكون انشراح صدره دالاً على إيمانه، ووضع الوزر عنه دالاً على ارتفاع الشكّ عن قلبه، وهكذا...

وبهـذا يتّـضح معنـى الروايات التي تحدّثت عن أنّ ربع القرآن أو ثلثه نزل فيهم، وكذا ما يوازي ذلك نزل في عدوّهم:

• عـن أبـي الجارود قال: «سمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول: **نزل القرآن على أربعة أرباع: رُبع فينا، وربع في عدوّنا، وربع فرائض وأحكام، وربع سنن وأمثال، ولنا كرائم القرآن**»[١].

• وفـي لفـظ آخر عن الأصبغ بن نباتة قال: سمعت أمير المؤمنين

---

(١) **تفسير العياشي**، مصدر سابق: ج١ ص٨٤.

عليه السلام يقول: «**نزل القرآن أثلاثاً: ثلثٌ فينا وفي عدوّنا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض وأحكام**»[١].

فليس المراد بذلك تسميتهم بأسمائهم الخاصّة أو ذكر أسماء أعدائهم ــ كما فهم البعض ــ وإنّما المقصود تطبيق الآيات عليهم وأنّهم هم الموصوفون والمنعوتون بها، كما في جملة من النصوص، منها:

• عن محمّد بن مسلم قال: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «**يا محمّد إذا سمعت الله ذكر أحداً من هذه الأمّة بخير فنحن هم، وإذا سمعت الله ذكر قوماً بسوء ممّن مضى فهو عدوّنا**»[٢].

• وعن ابن مسكان قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «**من لم يعرف أمرنا من القرآن لم يتنكّب الفتن**»[٣]؛ أي من لم يعرف موقع الإمامة والولاية على الوصف الذي جاء في القرآن ــ المنطبق عليهم بالذات دون سواهم ــ لا يمكنه التخلّص من مضلاّت الفتن، لأنّهم العروة الوثقى والحبل الممدود ما بين السماء والأرض وسفن النجاة والسبيل إليه تعالى.

وهذا المعنى هو المراد من قولهم عليهم السلام: «**لو قد قُرئ القرآن كما أُنزل لألفيتَنا فيه مسمّين**»[٤].

حيث إنّ المقصود من التسمية هو الوصف والنعت، لذا ورد عن

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص٨٩.

(٣) المصدر نفسه: ج١ ص٨٨.

(٤) المصدر نفسه: ج١ ص٩٩.

عليّ أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**سمّوهم ـ يعني عترة النبيّ صلّى الله عليه وآله ـ بأحسن أمثال القرآن، هذا عذبٌ فرات فاشربوه، وهذا ملحٌ أجاج فاجتنبوا**»[١].

أنحاء المصاديق للآيات

ثمّ إنّ المصاديق التي ذكرت في النصوص الروائيّة للآيات القرآنيّة على أنحاء متعدّدة:

النحو الأوّل: وهو صلاحيّة النصّ للشمول لكلّ مصداق تتوفّر فيه ضوابط الانطباق، سواء كانت في عصر النصّ أم بعد ذلك، فيكون ما ورد في سبب النزول بيان المصداق، لا الحصر، وهذا ما نجده واضحاً في ما ورد من قبل أئمّة أهل البيت عليهم السلام في موارد كثيرة، نكتفي بذكر بعض الشواهد منها:

• في الكافي «عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: ﴿وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ قال: **نزلت في رحم آل محمّد صلّى الله عليه وآله، وقد تكون في قرابتك**.

ثمّ قال عليه السلام: **فلا تكونن ممّن يقول للشيء إنّه في شيء واحد**»[٢].

• وكذلك ما ورد في ذيل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣) فقد

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٩٠.

(٢) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: كتاب الإيمان والكفر، باب صلة الرحم، الحديث ٢٨، ج٢ ص١٥٦.

ذكـر جملة من المفسّرين بأنّ المراد من «أهل الذِّكر» هم أهل الكتاب، وذلـك لأنّ الخطـاب فـي الآيـة ـ على ما يفيده السياق حيث جاء في الآيـة اللاحقـة ﴿ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ ﴾ حـيث إنّ البيّـنات والزبـر هـي الكتب السماويّة السابقة على القرآن ـ للمشركين الـذين كانـوا يـصدّقون الـيهود والنـصارى في ما كانوا يخبرون به من كتـبهم، ولذا أُمروا أن يسألوا أهل الذِّكر ـ وهم أهل الكتب السماويّة ـ هـل بعـث الله للرسالة رجالاً من البشر يوحي إليهم؟ ومن المعلوم أنّ المـشركين لمّـا كانـوا لا يقـبلون من النبيّ صلّى الله عليه وآله لم يكن معنىً لإرجاعهم إلى غيره من أهل القرآن، لأنّهم لم يكونوا يقرّون للقرآن أنّه ذكـرٌ مـن الله، فتعيّن أن يكون المسؤول عنه بالنظر إلى مورد الآية هم أهل الكتاب وخاصّة اليهود.

وأمّا إذا أخذ قوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ فـي نفـسه مـع قطـع النظـر عن المورد، ومن شأن القرآن ذلك ـ ومن المعلـوم أنّ المـورد لا يخـصّص الـوارد ـ كـان القـول عامّاً من حيث الـسائل والمـسؤول والمـسؤول عنه. فالسائل كلّ من يمكن أن يجهل شـيئاً مـن المعارف الدينيّة، والمسؤول عنه جميع هذه المعارف، وأمّا المـسؤول فإنّه وإن كان بحسب المفهوم قابلاً للصدق والانطباق ـ في واقعـنا المعاصـر ـ على المرجعيّات الدينيّة بعنوانها العامّ، إلاّ أنّ هناك مـصاديق تعـدّ أوضـح مـن غيـرها، وهـذا ما نجده في النصوص التي طبّقت ذلك على خصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

• فـي الكافـي بإسناده عن عبد الرحمان بن كثير قال: «قلت لأبي عـبد الله الصادق عليه السلام: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ قال:

الذِّكر محمّد ونحن أهله المسؤولون»(١).

• وفـي تفسير البرهان عن البرقي بإسناده عن عبد الكريم بن أبي الـديلم عـن أبـي عـبد الله الصادق عليه السلام: «قال جلّ ذكره: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْـلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال: **الكتاب: الذِّكر، وأهله آل محمّد عليهم الـسلام، أمـر الله بسؤالهم ولم يؤمر بسؤال الجهّال، وسمّى الله عزّ وجلّ القرآن ذكـراً، فقال تبارك وتعالى:** ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الـنحل: ٤٤) وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ (الزخرف: ٤٤)»(٢).

الـنحو الثانـي: وهو انطباق الآيات الآفاقيّة على الآيات الأنفسيّة ـ في كثير من الأحيان ـ من قبيل انطباق آيات الجهاد على جهاد النفس.

ولعـلّ مـن أوضح مصاديق هذا الانطباق ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (النـساء: ١٠٠)، فقـد ذكر المفسِّرون أنّ المراد من المهاجرة إلى الله ورسوله هي الهجرة إلى دار الإسلام لتقوية الحقّ ونـصرة ديـن الله ورسـوله الكـريم، وأنّ المراد من الموت هو الموت الطبيعـي الذي هو مآل ومصير كلّ إنسان في هذه النشأة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠).

---

(١) **الأصول من الكافي**: كتاب الحجّة، باب أنّ أهل الذكر... الحديث٢، ج١ ص٢١٠.

(٢) **البرهان في تفسير القرآن**، العلاّمة المحدّث السيد البحراني، حققه وعلّق عليه لجنة من العلماء المحققين والأخصّائيين، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ : ج٤ ص٤٥١.

• عـن علـيّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**من مات في سبيل الله فهو ضـامن عـلى الله أن يدخلـه الجنّة لقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾»[1].

إلاّ أنّ هـذا التطبـيق الآفاقـي للآية لا يتنافى مع تطبيق آخر لها هو الأنفـسي، بمعنـى أن يهاجـر الإنسان ويخرج عن ذلّ ما توطّن فيه من الـصفات الذميمة ويبعد عن المعاصي، وأن لا يشغل قلبه بشيء سوى الله تعالى.

قـال الـراغب فـي «المفـردات»: «الهجْر والهجران: مفارقة الإنسان غيـره، إمّـا بالـبدن أو باللسان أو بالقلب. قال تعالى: ﴿وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ﴾ كـناية عن عدم قُربهن، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ فهـذا هجـر بالقلب أو بالقلب واللسان، وقوله: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ﴾ فالظاهر منه الخروج من دار الكفر إلى دار الإيمـان كمَـن هاجـر من مكّة إلى المدينة، وقيل مقتضى ذلك هجران الشهوات والأخلاق الذميمة والخطايا وتركها ورفضها»[2].

وبهـذه الهجرة يرتقي الإنسان إلى القُرب الإلهي، فيصل إلى منتهى السعادة الحقيقيّة بصفاء القلب وتزكيته والعروج إليه جلّت عظمته.

---

(١) **غريب الحديث**، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٥ هـ ، الطبعة الأولى: ج٢ ص١٩؛ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، أبو السعادات المبارك ابن محمد الجرزي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩ هـ : ج٣ ص١٠٢.

(٢) **المفردات في غريب القرآن**: مادّة «هجر».

وهـذا يثـبت أنّ للهجـرة تطبيقات ومصاديق مختلفة تنشأ من علوّ الهمّة التي هي تختلف باختلاف الأشخاص ومراتب الإيمان ودرجات اليقـين، كهجـرة الأخـيار والأبـرار والمقرّبين. والجامع بينها جميعاً هو الـرحيل مـن علـم اليقين إلى عين اليقين ومنه إلى حقّ اليقين، أو من المعـرفة إلـى الـشهود ومنه إلى المعاينة، فمن هاجر من هذه المواطن قاصـداً بهجـرته الوصـول إلـى حـضرة المحبوب بنيل رضاه، فقد بلغ أقصى مراتب السعادة وأشرف منازل الكرامة.

ثـمّ إنّـه كمـا أنّ للهجـرة مـصاديق معـنويّة مـضافاً إلى المصداق المـادّي، فإنّ الموت أيضاً ينقسم إلى الموت الطبيعي والموت الإرادي الاختـياري، الذي يحصل من خلال الإعراض عن متاع الدُّنيا وطيّباتها والامتـناع عـن مقتـضيات الـنفس ولـذّاتها وعدم اتّباع الهوى، فإنّه قد ينكشف له ما ينكشف للإنسان عند الموت الطبيعي.

الـنحو الـثالث: انطـباق آيات المذنبين على أهل المراقبة والذِّكر والحضور في تقصيرهم ومساهلتهم في ذكر الله تعالى، وهذا نحو آخر أدقّ ممّا تقدّمه.

توضـيح ذلـك: إنّـه يمكـن أن يتـصوّر للـذنب مـراتب ودرجات مختلفة:

الأُولـى: مـرتبة الـذنب المـتعلّق بالأمـر والنهـي المولويّين، وهو المخالفـة لحكـم شـرعيّ فرعـيّ أو أصـليّ، وإن عمّمت التعبير قلت: مخالفة مادّة من المواد القانونيّة دينيّة كانت أو غير دينيّة.

وهـذا هـو المعـروف والمركوز في أذهاننا معاشر المسلمين أيضاً

مـن معنـى الـذنب والألفـاظ التي تقاربه في المعنى كالسيّئة والمعصية والإثم والخطيئة والحوب والفسق ونحوها.

الثانــية: إنّ الأحكـام العمليّة إذا عمل بها وروقبت وتحفّظ عليها، سـاقت المجـتمع إلـى أخـلاق وأوصـاف مناسـبة لها ملائمة لمقاصد المجـتمع التـي هـي غايـة اجتماعهم، وهذه الأخلاق هي التي يسمّيها المجـتمع بالفـضائل الإنـسانيّة ويحرص عليها، وتقابلها الرذائل، وهي وإن كانـت مخـتلفة باختلاف السنن والمقاصد في المجتمعات، إلاّ أنّ أصل إنتاج الأحكام الاجتماعيّة لها ممّا لا سبيل إلى إنكاره.

ومـن الواضح أنّه يمكن أن تتصوّر في مواردها أوامر عقليّة متعلّقة بـالأخلاق الفاضلة كالشجاعة والعفّة والعدالة، ونواهي عقليّة تردع عن الأخـلاق الـرذيلة كالجـبن والـتهوّر والظلـم، وكـذا يتصوّر لها عقاب وثواب يسمّيان بالعقاب والثواب العقليّين كالمدح والذمّ.

وبهـذا تبـيّن أنّ هناك مرتبة من الذنب فوق المرتبة السابقة، وهي مرتبة التخلّف عن الأحكام الخلقيّة والأوامر المتعلّقة بها.

الثالــثة: الأحكـام الناشـئة فـي ظرفـي الحبّ والبغض، فترى عينُ الـبغض ـ وخاصّـة فـي حـال الغـضب ـ عامّـة الأعمال الحسنة سيّئة مذمـومة، ويـرى المحبّ ـ إذا تاه في الغرام واستغرق في الوَلَه ـ أدنى غفلـة قلبـيّة عـن محـبوبه ذنـباً عظيماً وإن اهتمّ بعمل الجوارح بتمام أركانـه، ولـيس إلاّ أنّـه يرى أنّ قيمة أعماله في سبيل الحبّ على قدر توجّه نفسه وانجذاب قلبه إلى محبوبه، فإذا انقطع عنه بغفلة قلبيّة فقد أعرض عن المحبوب وانقطع عن ذكره وأبطل طهارة قلبه بذلك .

وهــذه المــرتبة مــن الذنب وإن كان لا يُعدّه الفهم العرفي ـ وربما أيــضاً الفهم الديني العامّ ـ من مراتب الذنب، إلاّ أنّه مخطئ في ذلك لا لجــور مــنهم فــي الحكــم، بــل لقــصور فهمهم عن تعقّله وتبيّن معناه والوقوف على أحكامه واستحقاقاته.

قاعدة

المحكم والمتشابه في القرآن

- نزول القرآن بين التنزيل والإنزال.
- معنى المحكم والمتشابه في القرآن.
- معنى كون المحكمات هُنّ أُمّ الكتاب.
- حكمة اشتمال الكتاب على المتشابهات.

مـن الحقائـق الأساسـيّة التي لابدّ أن يتوفّر عليها المفسّر: الوقوف علـى أنّ الآيات القرآنيّة تنقسم إلى محكمات ومتشابهات؛ قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ (آل عمران: ٧).

لكـن قـبل بـيان المـراد مـن ذلـك، لا بـأس بالإشـارة إلى مقدّمة حاصلها:

نزول القرآن بين التنزيل والإنزال

تكـرّر في النصوص القرآنيّة أنّه تارةً يعبّر عن نزوله بأنّه على نحو التنـزيل؛ قـال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ * عَلَىٰ قَلۡبِكَ﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤)، وقـال: ﴿وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا﴾ (الإسراء: ١٠٦)، وقـال: ﴿لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ﴾ (الزخرف: ٣١)، وأخرى على نحو الإنزال كما في قوله تعالى: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ﴾ (البقـرة: ١٨٥)، وقـوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣)، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ (القدر: ١).

وقـد قـيل فـي الفـرق بيـنهما أنّ الإنزال دفعيّ والتنزيل تدريجيّ، ولـيس المـراد بالـتدريج فـي النزول هنا هو تخلّل زمان بين نزول كلّ جـزء مـن أجـزاء الـشيء وبـين جـزئه الآخر، حتّى ينطبق على نزول القرآن مفرّقاً كما في قوله تعالى: ﴿وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ

﴾ (الإسراء: ١٠٦)، بل المراد أنّ الأشياء المركّبة التي لها أجزاء متعدّدة، تارةً ينظر إليها باعتبار نسبتها إلى مجموع الأجزاء بما هي أجزاء مكوّنة لهذا المركّب، وأخرى ينظر إليها باعتبار نسبتها إلى كلّ جزء جزء سواء تخلّل بين كلّ جزء وجزء آخر زمان أو لم يتخلّل.

فبالاعتبار الأوّل يكون الشيء كأنّه أمرٌ واحد لا يقبل الانقسام، وهذا هو المقصود بالوجود الدفعي، أمّا بالاعتبار الثاني فإنّه يكون قابلاً للانقسام إلى أجزاء وأقسام متعدّدة، وهذا هو الوجود التدريجي.

ولعلّ هذين الاعتبارين هما منشأ التعبير عن نزول المطر تارةً بالإنزال كما في قوله: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ (الأنعام: ٩٩)، وأخرى بالتنزيل كما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ﴾ (الشورى: ٢٨).

إذا اتّضح ذلك نقول: إذا كان النظر إلى القرآن بالاعتبار الثاني، فيأتي التعبير عنه بالتنزيل كما في قوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ (آل عمران: ٣) وأمّا إذا كان المقصود بيان بعض أوصاف وأحكام مجموع الكتاب النازل وخواصّه، وهو أنّه مشتمل ـ مثلاً ـ على آيات محكمة وأُخر متشابهة، أو أنّ لهذا الكتاب تأويلاً ونحو ذلك، فالكتاب ـ بهذا الاعتبار ـ مأخوذ أمراً واحداً من غير نظر إلى تعدّد وتكثّر وأجزاء، فالمناسب استعمال الإنزال دون التنزيل. ولعلّه لهذا قالت الآية: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ (آل عمران: ٧).

بعد هذه التوطئة يمكن الوقوف على المحكم والمتشابه في القرآن من خلال عدّة أبحاث:

البحث الأوّل: معنى المحكم والمتشابه في القرآن

للإحكام والتشابه إطلاقان في النصّ القرآني، وقبل بيانهما لا بأس بالإشارة إلى المعنى اللغوي للمحكم.

ذكر اللغويّون أنّ مادّة «ح، ك، م» تفيد معنى كون الشيء بحيث يمنع ورود ما يفسده أو يبعّضه أو يخلّ أمره عليه، ومنه الإحكام والتحكيم، والتحكّم والحكومة، والحكم بمعنى القضاء، والحكمة بمعنى المعرفة التامّة والعلم الجازم النافع، والحَكَمة ـ بفتح الحَاء والكاف ـ: لجام الفرس أو حديدة فيه، تمنعه عن الجري الشديد أو مخالفة راكبه. ففي الجميع شيء من معنى المنع والإتقان.

أمّا الإطلاقان فهما:

الأوّل: كون الإحكام والتشابه وصفاً للكتاب كلّه. أمّا الإحكام ففي قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، المراد بالإحكام هنا بقرينة مقابلته للتفصيل هو بيان حال من حالات الكتاب التي كان عليها قبل النزول، وهي كونه واحداً لم يطرأ عليه التجزّي والتبعّض بعد بتكثّر الآيات، فهو إتقانه قبل وجود التبعّض، فهذا الإحكام وصف لتمام الكتاب. وكذلك التشابه فإنّه قد وقع وصفاً للكتاب كلّه أيضاً كما في قوله: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ﴾ (الزمر: ٢٣)، والمراد به كون آيات الكتاب ذات نسق واحد من حيث جزالة النظم وإتقان الأسلوب وبيان الحقائق والحِكَم والهداية إلى صريح الحقّ، كما تدلّ عليه القيود المأخوذة في الآية.

الثانـي: وهـو الذي أشارت إليه الآية مورد البحث، حيث قسّمت الآيـات القـرآنيّة إلـى محكمـات ومتشابهات، ولازم ذلك أنّ الإحكام والتشابه هاهنا غير ما يتّصف به تمام الكتاب.

وقـد اختلف المفسِّرون من المتقدِّمين والمتأخِّرين في بيان المراد مـن معـناهما وتـشخيص مـصداقهما مـن الآيـات إلى أقوال متعدّدة، يمكن إرجاعها ـ بنحو العموم ـ إلى اتّجاهين أساسيّين:

الأوّل: إنّ المـراد مـن التـشابه فـي الآية هو التشابه والإجمال في المفهوم والمدلول الاستعمالي للفظ.

الثانـي: إنّ المـراد هـو التشابه في المصداق، بمعنى عدم معروفيّة المصداق مع وضوح المدلول المستعمل فيه اللفظ في نفسه.

والصحيح هو الثاني؛ وذلك لأنّ الأوّل بعيد في نفسه لنكتتين:

الأُولـى: تـصريح القـرآن نفـسه بـأنّ آياتـه إنّما نزلت بياناً وتبياناً وهـدىً ونـوراً بلـسان عربـيٍّ مبين، وهذا لا ينسجم مع فرض التشابه المفهومي والإجمال الإبهامي.

الثانية: التعبير بالاتّباع في قوله: ﴿**فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ**﴾ (آل عمران: ٧) فـإنّ الاتّـباع لا معنـى لـه إذا اُريـد المتشابه المفهومي، إذ ذلك فرع وجـود مدلـول ظاهر يتعيّن فيه اللفظ، ومع التشابه المفهومي لا مدلول ليتّـبع، وهذا بخلاف ما لو أُريد التشابه المصداقي، بمعنى أنّهم يتّبعون الآيـات التـي مـصاديقها الخارجـيّة متـشابهة لا تتناسب مع المصداق الواقعي العيني الذي ينطبق عليه مفهوم الآية. فمثلاً كلمة «الصراط» في قـوله: ﴿ **ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ**﴾ (الحمـد: ٦) أو العرش أو الكرسي في

الآيـات الأُخرى، مدلولها اللغوي واضح لا تشابه فيه، إلاّ أنّ مصاديقها الحـسّية سـنخ مـصاديق لا تنـسجم أن تكـون هي المقصودة في هذه الآيات.

والحاصـل: ظاهـر الآيـة إرادة التشابه المصداقي، بمعنى أنّ هناك أُناسـاً في قلوبهم زيغ فيتّبعون الآيات التي مصاديق مداليلها المفهوميّة فـي الخـارج لا تنـسجم مع واقع مصاديقها؛ لأنّ هذه من عالم الشهادة والمـادّة وتلـك مـن عـالم الغيب، فيطبّقونها على المصاديق الخارجيّة الحـسّية باعتـبار عـدم معـروفيّة تلـك المصاديق الغيبيّة وعجز الذهن البـشري عـن إدراكهـا فـي هـذه النشأة، ويحاولون بذلك إلقاء الشبهة والفتـنة والبلـبلة فـي الأذهان، وهذا اتّجاه عامّ في فهم وتفسير الآيات المتشابهة.

ومـن الواضـح أنّ الاخـتلاف لـم يـولّده اختلاف النظر في مفهوم الكلمات أو الآيات ـ أي مفهوم اللفظ أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربـي ـ وذلـك لأنّـه كـلامٌ عربيٌّ مبين لا يتوقّف في فهمه عربيّ ولا غيره ممّن هو عارف باللغة وأساليب الكلام العربي.

ولـيس بـين آيـات القـرآن آيـة واحـدة ذات إغـلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها، كيف! وهو أفصح الكلام ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتّى إنّ الآيات المعـدودة مـن متـشابه القـرآن كالآيـات المنسوخة وغيرها، في غاية الوضوح من جهة اللفظ، وإنّما التشابه في المراد منها.

وبعـبارة واضـحة: المـستفاد من الآية في معنى المتشابه أن تكون

الآيـة مع حفظ كونها واضحة الدلالة لغةً ومفهوماً، إلاّ أنّها مردّدة لا من جهـة اللفـظ بحـيث تعالجـه الطرق المألوفة عند أهل اللسان كإرجاع العـامّ والمطلـق إلـى المخـصّص والمقـيّد ونحـو ذلك، بل من حيث المـصداق الـذي تنطـبق علـيه. فمـثلاً قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طـه: ٥) يـشتبه المـراد مـنه على السامع أوّل ما يسمعه، فإذا رجع إلى مثل قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ﴾ (الـشورى: ١١) استقرّ الذهن علـى أنّ المـراد به هو التسلّط على الملك والإحاطة على الخلق، دون الـتمكّن والاعـتماد على المكان المستلزم للتجسّم المستحيل على الله سـبحانه، وكـذا قـوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القـيامة: ٢٣) إذا رجـع إلى مثل قـوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ (الأنعام: ١٠٣) علم به أنّ المراد بالنظر غير النظر بالبصر الحسّي.

وقـد قـال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۞ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ إلى أن قـال: ﴿لَقَدۡ رَأَىٰ مِنۡ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ﴾ (الـنجم: ١١، ١٢، ١٨) فأثـبت للقلب رؤية تخصّه، وليست هي الفكر فإنّ الفكر إنّما يتعلّق بالتصديق والمركّب الذهني، والرؤية إنّما تتعلّق بالمفرد العيني، فيتبيّن بذلك أنّها تـوجّه مـن القلب، ليست بالحسّيّة المادّية ولا بالعقليّة الذهنيّة، والأمر على هذه الوتيرة في سائر المتشابهات.

البحث الثاني: معنى كون المحكمات هن أمّ الكتاب

الأُمّ بحسب أصل معناه ما يرجع إليه الشيء، وليس إلاّ أنّ الآيات المتشابهة ترجع إليها، فالبعض من الكتاب (وهي المتشابهات) ترجع إلى بعض آخر (وهي المحكمات)، ومن هنا يظهر أنّ الإضافة في قوله: «أُمّ الكتاب» ليست لاميّة كقولنا: أُمّ الأطفال، بل هي بمعنى «من» كقولنا نساء القوم وقدماء الفقهاء ونحو ذلك. فالكتاب يشتمل على آيات هي أُمّ آيات أُخر.

وفي إفراد كلمة «الأُمّ» من غير جمع، دلالة على كون المحكمات غير مختلفة في أنفسها بل هي متّفقة مؤتلفة.

فهذا ما يتحصّل من معنى المحكم والمتشابه ويتلقّاه الفهم من مجموع قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ** ﴾ فإنّ الآية محكمه بلا شكّ ولو فرض جميع القرآن غيرها متشابهاً. ولو كانت هذه الآية متشابهة عادت جميع آيات القرآن متشابهة وفسد التقسيم الذي يدلّ عليه قوله: ﴿**مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ**﴾ وبطل العلاج الذي يدلّ عليه قوله: ﴿**هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ**﴾ ولم يصدق قوله: ﴿**كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ * بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا**﴾ (فصّلت: ٣ و ٤) ولم يتمّ الاحتجاج الذي يشتمل عليه قوله: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا** ﴾ (النساء: ٨٢) إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ القرآن نورٌ وهدىً وتبيان وبيان ومبين وذكْر ونحو ذلك.

ولعلّ في بعض الروايات إشارة إلى ما أوردناه في معنى المحكم

والمتشابه.

• ففـي تفـسير العيّاشي: «سئل الإمام الصادق عليه السلام عن المحكم والمتشابه فقال: **المحكم ما يعمل به، والمتشابه ما يشبه بعضه بعضاً**»[(١)].

• وفـيه أيضاً عن مسعدة بن صدقة قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن المحكم والمتشابه، قال: **والمتشابه ما اشتبه على جاهله**»[(٢)].

• وفـي العـيون عن الإمام الرضا عليه السلام: «**من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم**».

ثـمّ قـال: «**إنّ في أخـبارنا متـشابهاً كمتـشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتّبعوا متشابهها فتضلّوا**»[(٣)].

والأخـبار ـ كمـا تـرى ـ متقاربة في تفسير المتشابه وهي تؤيّد ما ذكـرناه في البيان السابق، من أنّ التشابه يقبل الارتفاع، وأنّه إنّما يرتفع بتفسير المحكم له.

وأمّا ما ذكر في قوله عليه السلام من أنّ في أخبارهم متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن، فقد وردت في هذا المعنى عنهم عليهم السلام روايـات مستفيـضة وهو مقتضى القاعدة، فإنّ الأخبار لا تشتمل إلاّ على ما احتوى عليه القرآن الشريف ولا تبيّن إلاّ ما تعرّض له.

---

(١) **تفسير العياشي**، مصدر سابق: أبواب مقدّمة التفسير، تفسير الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والمحكم والمتشابه، ج١ ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص٨٧.

(٣) **عيون أخبار الرضا**، الصدوق، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات: الحديث ٣٩، ج٢ ص ٢٦١.

البحث الثالث: حكمة اشتمال الكتاب على المتشابهات

من الاعتراضات التي أوردت على القرآن الكريم اشتماله على المتشابهات حيث قيل: لماذا اشتمل القرآن على الآيات المتشابهة بحيث أدّى إلى أن يتمسّك به كلّ صاحب مذهب على مذهبه، ثمّ يسمّي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة متشابهة؟ أفلم يكن الأجدر بمَن يريد أن ينزل كتاباً لهداية البشر جميعاً، أن يجعله جليّاً نقيّاً عن المتشابهات، حتّى لا يقع الناس في الاشتباه والخطأ، ويغلق الطريق أمام مَن في قلبه مرض أن يوجد الفتنة والاختلاف في الأمّة ؟

والجواب عن ذلك: إنّ المعارف التي يلقيها القرآن على قسمين:

منها: معارف عالية خارجة عن حكم الحسّ والمادّة، والأفهام العاديّة لا تلبث دون أن تتردّد فيها بين المصداق الجسماني الحسّي وبين غيره، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (الفجر: ١٤) وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر: ٢٢) فيتبادر منها إلى الذهن المستأنس بالمحسوس من الأحكام، معان هي من أوصاف الأجسام وخواصّها، وتزول بالرجوع إلى الأصول التي تشتمل على نفي حكم المادّة والجسم عن المورد.

وهذا ممّا يطّرد في جميع المعارف والأبحاث غير المادّية والغائبة عن الحواسّ، ولا يختصّ بالقرآن الكريم، بل يوجد في غيره من الكتب السماويّة بما تشتمل عليه من المعارف العالية من غير تحريف، ويوجد أيضاً في المباحث الإلهيّة. وهو الذي يشير إليه القرآن بلسان

آخر في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءًۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ (الرعد: ١٧)، حيث بيّنت أنّ حكم المثل جارٍ في أفعاله تعالى كما هو جارٍ في أقواله، ففعله تعالى كقوله الحقّ إنّما قصد منهما الحقّ الذي يحويانه ويصاحب كلاًّ منهما أمور غير مقصودة ولا نافعة يعلوهما ويربوهما، لكنّها ستزول وتبطل ويبقى الحقّ الذي ينفع الناس، وإنّما يزول ويزهق بحقّ آخر مثله، وهذا كالآية المتشابهة تتضمّن من المعنى حقّاً مقصوداً، يصاحبه ويعلو عليه بالاستباق إلى الذهن معنىً آخر باطل غير مقصود، لكنّه سيزول بحقّ آخر يظهر الحقّ الأوّل على الباطل الذي كان يعلوه، ليحقّ الحقّ بكلماته ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.

ومنها: ما يتعلّق بالنواميس الاجتماعيّة والأحكام الفرعيّة، واشتمال هذا القسم من المعارف الدينيّة على الناسخ والمنسوخ بالنظر إلى تغيّر المصالح المقتضية للتشريعات ونحوها من جهة ونزول القرآن مفرّقاً من جهة أخرى يوجب ظهور التشابه في آياته.

وسيأتي مزيد توضيح لذلك في بحث التأويل.

خلاصة ما تقدّم في هذه القاعدة:

- إنّ الآيات القرآنيّة تنقسم إلى محكم ومتشابه.
- إنّ اشتمال القرآن على المتشابهات أمرٌ ضروريّ، كما سيتّضح

لاحقاً.

• إنّ المحكمات هنّ أُمّ الكتاب التي ترجع إليها المتشابهات رجوع بيان.

• إنّ الإحكام والتشابه وصفان يقبلان الإضافة والاختلاف بالجهات، بمعنى أنّ آيةً ما يمكن أن تكون محكمة من جهة ومتشابهة من جهة أُخرى، فتكون محكمة بالإضافة إلى آية ومشابهة إلى آية أخرى، ولا مصداق للمتشابه على الإطلاق في القرآن، ولا مانع من وجود محكم على الإطلاق .

• وبهذا يتأيّد أنّ المنهج الصحيح لفهم القرآن إنّما يكون من خلال تفسير بعض ببعض.

تأويل القرآن

النظرية والمعطيات

تمهيد

- التأويل، لغةً واصطلاحاً.
- دور اتّباع المتشابه وابتغاء التأويل في الانحرافات الفكريّة والعقديّة.

أهم النتائج المترتّبة على وجود التأويل للقرآن:

✓ الأُولى: جميع المعارف القرآنيّة أمثال مضروبة للتأويل القرآني.

- موقفان إزاء الأمثال القرآنيّة.
- نوع آخر من المثل القرآني.

✓ الثانية: الرمزية في النصّ القرآني.

✓ الثالثة: اشتمال القرآن على المتشابهات.

تمهيد

تعدّ مسألة التأويل من أهمّ المباحث التي عُني بها الفكر الإسلامي عمـوماً والمعـارف القرآنيّة خصوصاً، إذ إنّ لها تأثيراً في دوائر معرفيّة متعدّدة كالتفسير والكلام والفلسفة والعرفان.

والمعـروف عـند جملـة مـن المفكّرين الغربيّين الذين عنوا بالدراسات الإسـلاميّة أنّهـم جعلـوا الـتأويل مرادفاً للعلوم الباطنيّة، وقد سرى هذا الفهـم إلـى بعـض الإسلاميّين أيضاً، حيث جعلوا تأويل القرآن بمعنى التفـسير الباطني له، مع أنّ مفهوم التأويل بالإضافة إلى معناه اللغوي له معنـىً اصـطلاحي فـي كلّ دائرة من الدوائر المعرفيّة المتقدِّمة يختلف عنه في الدوائر الأُخرى .

والخلـط بـين المعنـى اللغوي من جهة والمعاني الاصطلاحيّة من جهة أُخرى، أدّى إلى اشتباهات وانحرافات في فهم وتفسير النصوص الدينيّة عموماً والنصّ القرآني خصوصاً.

مـن هـنا سـوف نحـاول الوقوف على المعنى اللغوي للتأويل، ثمّ نعرّج على بحث المعنى الاصطلاحي في دائرة النصّ القرآني.

التأويل لغةً واصطلاحاً

قـال الـراغب فـي المفـردات: «التأويل من الأوْل أي الرجوع إلى الأصـل، ومـنه المـوئل الـذي يـرجع إلـيه» وعليه فتأويل المتشابه هو

المـرجع الـذي يـرجع إليه، وتأويل القرآن هو المأخذ الذي يأخذ منه معارفه.

إلاّ أنّ الـتأويل بحسب الاصطلاح القرآني ليس هو مطلق ما يرجع ويـؤول إليه الشيء بأيّ نحو اتّفق، بل هو نحوٌ خاصّ من الرجوع، ألا تـرى أنّ المـرؤوس يـرجع إلى رئيسه وليس بتأويل له، والعدد يرجع إلـى الـواحد ولـيس بـتأويل لـه، فلا محالة هو مرجع بنحو خاصّ لا مطلقاً.

توضـيح ذلـك: إنّ تأويل الآية أمرٌ خارجيّ نسبته إلى مدلول الآية نـسبة الممـثّل إلـى المَـثَل، فهـو وإن لم يكن مدلولاً للآية بما لها من الدلالة، لكنّه محكيّ لها محفوظ فيها نوعاً من الحكاية والحفظ، بمعنى أنّ الحقـيقة الخارجـيّة التـي توجب تشريع حكم من الأحكام أو بيان معـرفة مـن المعـارف الإلهـيّة أو وقـوع حادثـة هي مضمون قصّة من القـصص القـرآنيّة، وإن لـم يكـن أمراً يدلّ عليها بالمطابقة نفس الأمر والنهـي أو البيان أو الواقعة الكذائيّة، إلاّ أنّ الحكم أو البيان أو الحادثة لمّـا كـان كلّ منها ينشأ منها ويظهر بها فهو أثرها الحاكي لها بنحو من الحكايـة والإشـارة، كمـا أنّ قـول الـسيّد لخادمـه: «اسقني» ينشأ عن اقتـضاء الطبـيعة الإنسانيّة لكمالها، فإنّ هذه الحقيقة الخارجيّة هي التي تقتـضي حفـظ الوجـود والـبقاء، وهـو ـ أي حفـظ الوجـود والبقاء ـ يقتـضي بـدل مـا يـتحلّل مـن البدن، وهو يقتضي الغذاء اللازم، وهو يقتـضي الـريّ، وهـو يقتضي الأمر بالسقي مثلاً، فتأويل قوله: «اسقني» هـو مـا عليه الطبيعة الخارجيّة الإنسانيّة من اقتضاء الكمال في وجوده وبقائـه، ولـو تبدّلت هذه الحقيقة الخارجيّة إلى شيء آخر يباين الأوّل

مثلاً لتبدّل الحكم الذي هو الأمر بالسقي إلى حكم آخر.

وكذا الفعل الذي يعرف فيفعل، أو ينكر فيجتنب في أيٍّ من المجتمعات الإنسانيّة على اختلافها الفاحش في الآداب والرسوم إنّما يرتضع من ثدي الحسن والقبح الذي عندهم، وهو يستند إلى مجموعة متّحدة متّفقة من علل زمانيّة ومكانيّة وسوابق وعادات ورسوم مرتكزة في ذهن الفاعل بالوراثة ممّن سبقه، وتكرّر المشاهدة ممّن شاهده من أهل منطقته، فهذه العلّة المؤتلفة الأجزاء هي تأويل فعله أو تركه، من غير أن تكون عين فعله أو تركه، لكنّها محكيّة مضمّنة محفوظة بالفعل أو الترك، ولو فرض تبدّل المحيط الاجتماعي لتبدّل ما أتى به من الفعل أو الترك .

فالأمر الذي له التأويل سواء كان حكماً أو قصّةً أو حادثة يتغيّر بتغيّر التأويل لا محالة، ولذلك ترى أنّه تعالى في قوله: ﴿**فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ**﴾ لما ذكر اتّباع أهل الزيغ ما ليس بمراد من المتشابه ابتغاءً للفتنة، ذكر أنّهم بذلك يبتغون تأويله الذي ليس بتأويل له، وليس إلاّ لأنّ التأويل الذي يأخذون به لو كان هو التأويل الحقيقي لكان اتّباعهم للمتشابه اتّباعاً حقّاً غير مذموم، وتبدّل الأمر الذي يدلّ عليه المحكم وهو المراد من المتشابه، إلى المعنى غير المراد الذي فهموه من المتشابه واتّبعوه.

على هذا يتّضح المراد من تأويل القرآن، فهو بمعنى أنّ هناك حقائق خارجيّة تستند إليها آيات القرآن في معارفها وشرائعها وسائر

مـا بيّنـتها، بحـيث لو فرض تغيّر شيء من تلك الحقائق انقلب ما في الآيات من المضامين.

وإذا أجدت التدبّر وجدت أنّ هذا ينطبق تمام الانطباق على قوله تعالى: ﴿وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ۞ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۞ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٢ ـ ٤) فإنّه يدلّ على أنّ القرآن النازل كان عند الله أمراً أعلى وأحكم من أن تناله العقول أو يعرضه التقطّع والتفصّل، لكنّه تعالى عنايةً بعباده جعله كتاباً مقروّاً وألبسه لباس العربيّة لعلّهم يعقلون ما لا سبيل لهم إلى تعقّله ومعرفته ما دام في أُمّ الكتاب، وأمّ الكتاب هذا هو المدلول عليه بقوله: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩)، وبقوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۞ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢).

وهـو المـراد مـن الإحكـام فـي قوله تعالى: ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هـود: ١) فالإحكام كونه من عند الله بحيث لا ثلمـة فـيه ولا فـصل، والتفـصيل هـو جعلـه فـصلاً فصلاً وآية آية وتنـزيله علـى النبيّ صلّى الله عليه وآله، وأنّ هذا التفصيل في المرتبة الثانية يستند إلى الإحكام الذي في المرتبة الأُولى. قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَـٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَـٰهُ تَنزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦) ولـيس المراد بـذلك أنّـه في مقام الإحكام كان الكتاب مجموع الآيات مرتّب السور علـى الحـال الذي هو عليه الآن عندنا كتاباً مؤلّفاً مجموعاً من الدفّتين مثلاً ثمّ فرّق وأُنزل على النبيّ نجوماً ليقرأه على الناس على مكث كما يفـرّقه المعلّـم منّا قطعات ثمّ يعلّمه متعلّمه كلّ يوم قطعة على حسب استعداد ذهنه.

وبالجملة: فالمحصّل من الآيات الشريفة أنّ وراء ما نقرأه ونعقله من القرآن أمراً هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد والمتمثِّل من المثال ـ هو الذي يسمّيه تعالى بالكتاب الحكيم ـ وهو الذي تعتمد عليه معارف القرآن المنزّل ومضامينه، وليس من سنخ الألفاظ المفرّقة المقطّعة ولا المعاني المدلول عليها بها.

وهذا بعينه هو التأويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه ونعوته عليه، وبذلك يظهر حقيقة معنى التأويل.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ القرآن لم يستعمل لفظ التأويل ـ في الموارد التي استعملها ـ إلاّ في المعنى الذي ذكرناه.

فمثلاً في الموارد الثلاثة التي في قصّة موسى عليه السلام والعبد الصالح قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا﴾ (الكهف: ٧١)، وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ﴾ (الكهف: ٧٤)، وقال: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ (الكهف: ٧٧).

فالذي تلقّاه موسى عليه السلام من صور هذه القضايا وعناوينها قوله: ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا﴾ (الكهف: ٧١)، وقوله: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾ (الكهف: ٧٤)، وقوله: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (الكهف: ٧٧).

والذي نبّأ به الخضر من التأويل ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ۞ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا

طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا * وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ﴾ (الكهف: ٧٩ ـ ٨٢).

ثمّ أجاب عن جميع ما اعترض عليه موسى عليه السلام جملةً بقوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ ثمّ بيَّن أنّ ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف: ٨٢).

فما أُريد من التأويل في هذه الآيات ـ كما ترى ـ هو رجوع الشيء إلـى صورته وعنوانه، نظير رجوع الضرب إلى التأديب ورجوع الفصد إلى العلاج، لا نظير رجوع قولنا: «جاء زيد» إلى مجي زيد في الخارج.

ويقرب من ذلك ما ورد من لفظ التأويل في عدّة مواضع من قصّة يوسف عليه السلام كقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ﴾ (يوسف: ٤)، وقوله: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ (يوسف: ١٠٠) فرجوع ما رآه من الرؤيا إلى سجود أبويه وإخوته له وإن كان رجوعاً، لكنّه من قبيل رجوع المثال إلى الممثّل.

وكذا قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ * قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ * وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ *

يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ لَّعَلِّيٓ أَرْجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ * قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ (يوسف: ٤٣ ـ ٤٩).

وكذا قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ ۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ۖ وَقَالَ ٱلْءَاخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُ ۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ * قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ﴾ (يوسف: ٣٦ ـ ٣٧) إلى أن قال: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُۥ خَمْرًا ۖ وَأَمَّا ٱلْءَاخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِۦ ۚ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾(يوسف: ٤١).

فقد استعمل التأويل في جميع هذه الموارد من قصّة يوسف عليه السلام في ما يرجع إليه الرؤيا من الحوادث، وهو الذي كان يراه النائم في ما يناسبه من الصورة والمثال، فنسبة التأويل إلى ذي التأويل نسبة المعنى إلى صورته التي يظهر بها والحقيقة المتمثّلة إلى مثالها الذي تتمثّل به، كما كان الأمر يجري هذا المجرى في ما ذكرناه من الآيات في قصّة موسى والخضر عليهما السلام.

والتدبّر في آيات القيامة يعطي أنّ المراد من التأويل هو ذلك أيضاً، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأعراف: ٥٢ ـ ٥٣) ومثلها قوله:

﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾.

ثمّ قال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ (يونس: ٣٧ ـ ٣٩)، فإنّ أمثال قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢) يدلّ على أنّ مشاهدة وقوع ما أخبر به الكتاب وأنبأ به الأنبياء يوم القيامة من غير سنخ المشاهدة الحسّية التي نعهدها في الدُّنيا، كما أنّ نفس وقوعها والنظام الحاكم فيها غير ما نألفه في نشأتنا هذه.

وكذا في قوله: ﴿ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (الإسراء: ٣٥) فإنّ ظاهرها أنّ التأويل أمرٌ خارجيّ وأثرٌ عينيّ مترتّب على فعلهم الخارجي الذي هو إيفاء الكيل وإقامة الوزن، لا الأمر التشريعي الذي يتضمّنه قوله: ﴿ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ ﴾.

والحاصل: أنّ التأويل أمرٌ خارجيّ هو مرجع لأمر خارجي آخر، وعليه إذا وصفت آيات الكتاب بكونها ذات تأويل، فهو من جهة حكايتها عن معان خارجيّة ـ كما في الإخبار ـ أو تعلّقها بأفعال أو أمور خارجيّة ـ كما في الإنشاء ـ فيكون من باب الوصف بحال متعلّق الشيء لا بحال نفس الشيء.

تبيّن بما مرّ:

أوّلاً: إنّ كون الآية ذات تأويل ترجع إليه، غير كونها متشابهة ترجع إلى محكمة.

ثانياً: إنّ التأويل لا يختصّ بالآيات المتشابهة، بل لجميع القرآن

تأويل، فللآية المحكمة تأويل، كما أنّ للمتشابهة تأويلاً.

ثالـثاً: إنّ الـتأويل ليس من المفاهيم التي هي مداليل للألفاظ، بل هـو من الأُمور العينيّة المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وإنّما قيّدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهي كالأمـثال تُـضرب ليقرّب بها المقاصد وتوضّح بحسب ما يناسب فهم السامع.

رابعـاً: إنّ اتّصاف الآيات بكونها ذات تأويل من قبيل الوصف بحال المتعلّق.

أمّا إطلاق التأويل وإرادة المعنى المخالف لظاهر اللفظ، فاستعمال محـدث نـشأ بعد نزول القرآن، لا دليل أصلاً على كونه هو المراد من التأويل في القرآن، كما لا دليل على أكثر المعاني المذكورة للتأويل في المفصّلات[١].

دور اتّباع المتشابه وابتغاء التأويل في الانحرافات الفكريّة والعقديّة

لـو تتبّعـنا أصـحاب النظـريّات والآراء التي انحرفت عن الصراط المـستقيم بعـد زمـن النبيّ صلّى الله عليه وآله، لوجدنا أنّ أكثر مواردها إنّما نـشأ مـن اتّـباع المتشابه وابتغاء التأويل، بل نجد أنّ ذلك صار مسلكاً عامّاً في كثير من الأحيان.

---

(١) ينظر **أصول التفسير والتأويل**، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم ـ إيران: ص ٢٩٣ ـ ٣٥٦.

ففرقة تتمسّك من القرآن بآيات للتجسيم، وأخرى للجبر، وأخرى للتفويض، وأخرى لعثرة الأنبياء، وأخرى للتنزيه المحض بنفي الصفات، وأخرى للتشبيه الخالص وزيادة الصفات، إلى غير ذلك، كلّ ذلك اتّباعاً للمتشابه من غير إرجاعه إلى المحكم الحاكم فيه.

وطائفة ذكرت أنّ الأحكام الدينيّة إنّما شرّعت لتكون طريقاً إلى الوصول، فلو كان هناك طريق أقرب منها، كان سلوكه متعيّناً لمن ركبه، فإنّما المطلوب هو الوصول إلى الغاية بأيّ طريق اتّفق وتيسّر، وأخرى قالت إنّ التكليف إنّما هو لبلوغ الكمال، ولا معنى لبقائه بعد الكمال بتحقّق الوصول فلا تكليف لكامل.

وقد كانت الأحكام والفرائض والحدود وسائر السياسات الإسلاميّة قائمة ومُقامة في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله لا يشذّ منها شاذّ، ثمّ لم تزل بعد ارتحاله صلّى الله عليه وآله تنقص وتسقط حكماً فحكماً، يوماً فيوماً بيد الحكومات الإسلاميّة، ولم يبطل حكم أو حدّ إلاّ واعتذر المبطلون: أنّ الدِّين إنّما شرّع لصلاح الدُّنيا وإصلاح الناس، وما أحدثوه وابتدعوه أصلح لحال الناس اليوم، فجاءت نظريّات: المصالح المرسلة، والاستحسان، والقياس، ونحوها.

حتّى آلَ الأمر إلى أن قيل: إنّ الغرض الوحيد من التشريعات الدينيّة هو إصلاح المجتمع الإنساني، ومع اختلاف الشرائط الاجتماعيّة والاقتصاديّة والعلاقات التي تحكمها فإنّ تلك التشريعات غير قابلة للتطبيق، بل تستدعي وضع قوانين ترتضيها المدنيّة الحديثة.

إذا تأمّلت في هذه وأمثالها ـ وهي لا تحصى كثرة ـ وتدبّرت في

قـوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ لـم تشكّ في صحّة ما ذكرناه، وقضيت بأنّ هذه الفتن والمحـن التي ما فتئت تحاول ضرب الإسلام والمجتمع الإسلامي في أركانـه، لـم يـستقرّ قـرارها إلاّ من طريق اتّباع المتشابه وابتغاء تأويل القرآن.

ولعلّ هذا هو السبب في تشديد القرآن الكريم في هذا الباب وإصراره البالغ على النهي عن اتّباع المتشابه وابتغاء الفتنة والتأويل في آيات الله والقول فيها بغير علم واتّباع خطوات الشيطان، فإنّ من دأب القرآن أنّه يبالغ في التشديد في موارد سينثلم من جهتها ركن من أركان الدِّين فتنهدم به بنيته، كالتشديد الواقع في تولّي الكفّار، ومودّة ذوي القربى، وقرار أزواج النبيّ، ومعاملة الربا، واتّحاد الكلمة في الدِّين وغير ذلك.

ولا يغسل رين الزيغ من القلوب ولا يسدّ طريق ابتغاء الفتنة اللذين منشأهما الركون إلى الدُّنيا والإخلاد إلى الأرض واتّباع الهوى إلاّ ذكر يوم الحساب، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ (ص: ٢٦).

ولذلك ترى الراسخين في العلم المتأبّين تأويل القرآن بما لا يرتضيه ربّهم يشيرون إلى ذلك في خاتمة مقالهم حيث يقولون: ﴿إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: ٩).

أهمّ النتائج المترتّبة على وجود التأويل للقرآن

١: جميع المعارف القرآنيّة أمثال مضروبة للتأويل الذي عند الله

لكي تتّضح هذه الحقيقة لابدّ من الإشارة إلى عدّة مقدّمات:

الأُولى: إنّ الله سبحانه ذكر أنّ لكتابه تأويلاً هو الذي تدور مداره المعارف القرآنيّة وتنشأ منه، سواء على مستوى المعارف الإلهيّة والحقائق العقديّة أو على مستوى القوانين والأحكام الاجتماعيّة أو على مستوى التكاليف العباديّة، وأنّ هذا التأويل الذي تستبطنه جميع هذه البيانات أمر تقصر عن نيله الأفهام وتسقط دون الارتقاء إليه العقول، إلاّ نفوس الذين طهّرهم الله وأزال عنهم الرجس، فإنّ لهم قابليّة مسّه وفهمه والوقوف على حقائقه.

الثانية: لمّا كانت عامّة الناس لا يتجاوز فهمهم المحسوس ولا ترقى عقولهم إلى ما فوق عالم المادّة والطبيعة، وكان من ارتقى فهمه منهم بالارتياضات العلميّة إلى الورود في إدراك المعاني وكلّيات القواعد والقوانين، يختلف أمره باختلاف الوسائل التي يسّرت له الورود في عالم المعاني والكلّيات، كان ذلك موجباً لاختلاف الناس في فهم المعاني الخارجة عن الحسّ والمحسوس اختلافاً شديداً ذا عرْض عريض على مراتب مختلفة، وهذا أمر لا يمكن أن ينكره أحد.

ولا يمكن إلقاء معنىً من المعاني إلى إنسان إلاّ عن طريق معلوماته الذهنيّة التي تهيّأت عنده في خلال حياته وعيشه، فإن كان مستأنساً بالحسّ فعن طريق المحسوسات على قدر ما رقى إليه من

مـدارج الحسّ، كما يمثّل لذّة النكاح للصبي بحلاوة الحلواء. وإن كان نـائلاً للمعانـي الكلّية المجرّدة عن عوارض الجسم والجسمانيّات ففي مـا نال وعلى قدر ما نال، وهذا ينال المعاني من البيان الحسّي والعقلي معاً بخلاف المستأنس بالحسّ.

الثالثة: إنّ الهداية الدينيّة لا تختصّ بطائفة دون طائفة من الناس، بل تعمّ جميع الطوائف وتشمل عامّة الطبقات؛ قال تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ**﴾ (البقرة: ١٨٥).

إذا عـرفت ذلـك ـ أعنـي اخـتلاف الأفهام وعموم أمر الهداية مع ما تقـدّم مـن وجود التأويل للقرآن ـ نقول: إنّ هذا هو الموجب أن تساق البيانات القرآنيّة مساق الأمثال، وهو أن يتّخذ ما يعرفه الإنسان ويعهده ذهـنه مـن المعاني، فيبيّن به ما لا يعرفه لمناسبة ما بينهما، نظير توزين المـتاع بالمثاقـيل ولا مـسانخة بيـنهما في شكل أو صورة أو حجم أو نوع إلاّ ما بينهما من المناسبة وزناً.

موقفان إزاء المثل في القرآن

لمّـا كـان القـرآن قد بيّن جميع معارفه من خلال البيانات اللفظيّة، وكـان المتلقّـي لها ـ بشكل عامّ ـ ليس إلاّ الأفهام العامّة التي لا تدرك إلاّ الحسّيات والأمور المحسوسة، ولا تنال المعاني الكلّية المجرّدة عن عـوارض الأجـسام إلاّ فـي قالب الجسمانيّات والمحسوسات، استلزم ذلك أحد محذورين:

• إمّا أنّ المتلقّي لهذه المعارف يجمد ـ لفهمها ـ في مرتبة ظواهر

هذه الآيات، التي هي في الحقيقة أمثال لما وراءها من التأويل. ولازمه بطلان تلك الحقائق العالية التي وراءها، وفوت المرادات والمقاصد منها.

• وإن لم يجمد وانتقل إلى المعاني المجرّدة بتجريد هذه الظواهر والأمثال عن الخصوصيّات غير الدخيلة، فإنّ ذلك لا يؤمن معه الوقوع في الزيادة والنقيصة.

مثلاً لو ألقي إلينا المَثَل السائر «عند الصباح يحمد القوم السرى» فإنّا من جهة سبق عهد الذهن بالأمر الممثّل له، نجرّد المَثَل عن الخصوصيّات المكتنفة بالكلام كالصباح والقوم والسرى، ونفهم من ذلك أنّ المراد أنّ حسن تأثير عمل وتحسين فعله إنّما يظهر إذا فرغ منه وبدا أثره، أمّا ما دام الإنسان مشتغلاً به محسّاً تعب فعله فلا يقدّر قدره. وأمّا إذا لم نعهد الممثّل وجمدنا على المَثَل، خفي عنّا الممثّل وعاد المَثل خبراً من الإخبار، ولو لم نجمد وانتقلنا إجمالاً إلى أنّه مَثل لم يمكننا تشخيص المقدار الذي يجب طرحه بالتجريد وما يجب حفظه للفهم.

وهذا ما أكّده القرآن في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣) حيث بيّن أنّ هذه البيانات القرآنيّة وإن كانت عامّة تقرع أسماع جميع الناس، لكن الوقوف على حقيقة معانيها ولبّ مقاصدها خاصّ لأهل العلم ممّن يعقل حقائق الأُمور ولا يجمد على ظواهرها، والشاهد على ذلك قوله: «ولا يعقلها» دون أن يقول: «وما يؤمن بها» أو ما في معناه.

فهـذه البيانات في كلامه تعالى يختلف الناس في تلقّيها باختلاف أفهـامهم، فمن سامع لا حظّ له منها إلاّ تلقّي ألفاظها وتصوّر مفاهيمها الـساذجة من غير تعمّق فيها وسبر لأغوارها، ومن سامع يتلقّى بسمعه ما يسمعه هؤلاء ثمّ يعود في مقاصدها العميقة ويعقل حقائقها الأنيقة.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّه لا مخلص عن المحذورين المتقدِّمين إلاّ بتفـريق المعانـي الممـثّل لهـا إلـى أمـثال مختلفة وتقليبها في قوالب متـنوّعة حتّـى يفسّر بعضها بعضاً ويوضح بعضها أمر بعض، فيعلم من خلال هذا المنهج:

أوّلاً: أنّ البـيانات القـرآنيّة أمثال، ولها في ما وراءها حقائق ممثّلة، وليـست مقاصـدها ومـراداتها مقـصورة على اللفظ المأخوذ من مرتبة الحسّ والمحسوس.

وثانـياً: بعـد العلـم بأنّهـا أمـثال، يعلم بذلك المقدار الذي يجب طـرحه مـن الخـصوصيّات المكتـنفة بـالكلام، ومـا يجب حفظه منها للحـصول علـى المـراد والمقـصود الحقيقـي، وإنّمـا يحصل ذلك من خـلال أنّ هـذا الكلام يتضمّن نفي بعض الخصوصيّات الموجودة في الكلام الآخر، وذاك الكلام يتضمّن نفي بعض ما في هذا الكلام.

نوع آخر من المَثَل القرآني

هـناك نـوع آخـر مـن المـثل القرآنـي غير الذي تقدّم في البحث الـسابق، تناوله القرآن الكريم بنحو واسع كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الزمـر: ٢٧) وذلـك محاولة منه لإيصال المعارف القرآنيّة العالية والعميقة ـ التي جاءت من

خـلال البيانات القرآنيّة ـ إلى مختلف طبقات الناس من خلال الأمثال المـضروبة لهم؛ لأنّ الهداية المتوخّاة من القرآن لا تختصّ بطائفة دون أُخـرى، بـل تعـمّ الجمـيع وتشمل الطبقات عامّة؛ لكونه أسهل الطرق لتبيـين الحقائـق والدقائق ويشترك فيه العالم وغيره فيأخذ كلٌّ ما قسم له .

هـذا مـضافاً إلـى أنّ هـذا النوع من الأمثال يؤثّر في القلوب ما لا يؤثّـره وصـف الـشيء فـي نفسه، وذلك لأنّ الغرض من المثل تشبيه الخفـيّ بالجلـيّ والغائب بالشاهد، فيتأكّد الوقوف على ماهيّته، ويصير الحسّ مطابقاً للعقل، وذلك في نهاية الإيضاح.

ألا ترى أنّ الترغيب إذا وقع في الإيمان مجرّداً عن ضرْب مثل، لم يـتأكّد وقوعه في القلب كما يتأكّد وقوعه إذا مثّل بالنور، وإذا زهّد في الكفـر بمجـرّد الذِّكـر لـم يـتأكّد قـبحه في العقول كما يتأكّد إذا مثّل بالظلمـة، وإذا أخبـر بـضعف أمـر مـن الأُمـور وضـرب مـثله بنسيج العنكـبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الإخبار بضعفه مجرّداً، ولهـذا أكثـر الله فـي كـتابه المبين ضرب الأمثال، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٖ﴾ (الكهف: ٥٤).

وهـذا الـنوع مـن المـَثَل هـو المـشهور والمعـروف فـي كلمات المفـسّرين، ونحـن نـصطلح عليه بالمثال العَرْضي تمييزاً له عن النحو السابق، الذي نسمّيه بالمثال الطولي.

هـذا، وسـوف تكون لدينا وقفة أكثر تفصيلاً في المثل القرآني في

دراسات تفسيرية قادمة[1].

٢: الرمزية في النصّ القرآني

تعـرّض أعـلام الفنون القرآنية لموضوعة الرمز والرمزية في النصّ القرآني، لاسيّما المعاصرين منهم، وقد حاولوا تقديم رؤية واضحة عن ذلـك، فيرسـم بعـض الملامـح المهمـة لرمـزية النصّ، ولكنهم وبتبع رؤيـتهم في قراءة النصّ قدموا لنا قراءة محدودة لموضوعة النصّ غنية فـي التطبـيق فقيـرة فـي التنظيـر، فكان الغنى التطبيقي انعكاساً طبيعياً لـضيق الرؤية، وقد كان أُسّ المشكلة في كل ذلك هو طريقة تعاطيهم مـع الـنصّ القرآنـي التي غلب عليها طابع الفصل بين المراتب الثلاث التي تُجاري اللفظ في ظاهره، ونعني بذلك التفسير المُفرداتي والتفسير الجُملـي (التجزيئـي) والتفـسير التركيبـي (الموضـوعي)، فكـان لهذه الخلفـية التفكيكـية الأثـر الـبالغ فـي تحجيم الرؤية النظرية في عرض منشأ وسبب ونتائج الرمزية في النصّ.

وقـد واجهـت هـذه الإشـكالية التفكيكـية فـي مراتب فهم النصّ إشكالات فرعية انعكست بشدة في الجانب التطبيقي رغم أنهم طرحوا نمـاذج كثيـرة جـداً، و لكنها نماذج تحركت حركة أُفقية في استجلاء خـبايا الـنصّ ولـم تتحـرك حركة عمودية، نعني الكثرة الكمية والقلة النوعية، وقد عرفت الوجه في ذلك.

---

(١) ستكون هذه الوقفة الأكثر تفصيلاً في شرح آية الكرسي للسيد العلامة كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن.

مـن هـنا يتـضح لـنا أن القراءة المراتبية التركيبية للنصّ هي شرط أساسـي وفـق رؤيتنا في سبر غور النصّ في بعده الرمزي، وقد ارتأينا التعـرّض إلى موضوعات مختلفة ذات صلة كبيرة بأصل الرمزية ـ قبل التعـرض إلـى علاقـة الـتأويل بالرمـزية ـ سـوف تُساعدنا كثيراً على استـشراف الخطـوط البيانـية لموضـوعة رمـزية النصّ، وسوف يتضح للقـارئ المتخـصص البعد المعرفي الذي نرمي إليه ونتحرك باتجاهه، والـذي يـدور حول نقطة مركزية و هي تقديم رؤية تفسيرية مُمنهجة تضمن لنا التعايش مع النصّ في كل زمان و مكان.

الرمزية في اللغة والاستعمال

الرمـز فـي اللغـة هـو الإشـارة دون الإفصاح، قال الراغب: «الرمز إشـارة بالشفة، و الصوت الخفيّ والغمز بالحاجب، وعُبر عن كل كلام كإشارة بالرمز، كما عُبر عن الشكاية بالغمز؛ قال تعالى: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزًا﴾ (آل عمـران: ٤١)»[١] ، وفـي الجامـع: «وأمـا الرمز، فإن الأغلب من معانيه عند العرب: الإيماء بالشفتين، وقد يـستعمل في الإيماء بالحاجبين والعينين أحيانا، وذلك غير كثير فيهم، و قـد يقـال للخفـي من الكلام الذي هو مثل الهمس بخفض الصوت: الرمز»[٢].

أمـا الرمـز فـي الاسـتعمال فإنـه يقتـصر على المعنى التركيبي أو

---

(١) انظر: **مفردات غريب القرآن**، مصدر سابق: ص٢٠٣، مادة (رمز).

(٢) **جامع البيان في تأويل القرآن**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠: ج٣ ص٣٥٣.

الجملـي، حـيث يهدف الجملي ، حيث يهدف من وراء ظواهرها إلى معنـى آخـر يتحـرك فـي ضـوئه الـنصّ ـ فـي سـياقه الجُملي ـ دون الإفـصاح أو الـبوح به، وعندنا أن الرمزية مجالها أوسع من ذلك، فهي تُؤسـس لأهـدافها ابتداءً من المستوى المُفرداتي ولكن دون أن ينعقد لهـا مدلـول تصديقي لما هو واضح من أن المفردات تتحرك في عالم التصورات لا غير، ولكن هذه التصورات الأولية سوف تترشد فيما بعد فـي المـستوى الجُملـي ، لترسـم أهـدافاً أكثـر قـرباً ونـضجاً، ولكنها لاتـتجاوز المدلـول والإرادة الاسـتعمالية، ثـم تتحـرك الرمـزية باتجاه أهـدافها الجديـة، وهـنا تكمن المقاصد الفعلية من جهة، والقدرة على الوقوف عليها من جهة أُخرى.

بعـبارة أُخـرى: إن القـراءة التفـسيرية تتضح معالمها ضمن حدود الرمزية في ضوء الحركة في تعيين المراد الجدي، وهذا ـ كما اتضح ـ لا يُمكن تحققه بشكله النهائي في الوجود الجملي للنصّ.

مـن هـنا تـتأكّد لـنا فكـرة ضـرورة السير في القراءة التفسيرية وفقاً للمـراتب الـثلاث للـنصّ القرآنـي، ونعنـي بـذلك الوجـود المفرداتي الابتدائـي والوجـود الجُملـي المتوسـط والوجـود الموضوعي الغائي، لتنتهـي الـرحلة المعـرفية عند الهدف الأعلائي الذي تتكفل به العملية التأويلية، وهذا ما اختطناه لسيرنا المعرفي في قراءتنا التفسيرية.

وعـود علـى بدء، فإن الرمز في بعده الاستعمالي قديم العهد جداً، فهـو ولـيد الحـضارات الأولـى، لاسـيَّما الحـضارات التي كانت كثيرة الـتأمل فـي حقـيقة المـوت كمـا هـو الحـال عند الفراعنة واليونانيين

القـدماء، حـيث أعطـى الفـراعنة للمـوت رمـزية كُبـرى في أروقتهم المعـرفية، حـيث كانـوا يُشيرون إلى العالم الآخر بالغرب ، ويتعاطون معـه بـصورة مـزجية بـين الأُمـور الحـسية المتمـثلة بتحنـيط موتاهم وبتـزويدهم بالطعـام والملـبس والخـدم، وبين الأُمور الغيبية المتمثلة بعودة الروح و استئناف حياة أُخرى تُناسب عالم الغرب.

لكـن مفهـوم الرمـزية لم يُتداول كاصطلاح ثم تبلوره إلى مدرسة ومـذهب فكري وأدبي إلا في عصور متأخرة[١]، وسيأتي توضيح لهذه التأريخية عما قريب.

إن الرمز بقدر ما يُشكل مُعطى معرفياً عظيماً لا يُمكن التخلف عنه إلا أنـه يُـشكل ظاهـرة خطيرة أيضاً يُمكن من خلالها تبرير انحرافات وضـلالات، ومـا نجـده مـن سـوق عـصا الرمـزية فـي توجيه معظم النـصوص الدينـية القديمـة تـوراة و إنجـيلاً ما هو إلا من هذا القبيل، ولذلك ينبغي التشديد على كون توخّي البعد الرمزي في النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً لابد أن يخضع لضوابط رصينة ودقيقة، لكي لا يُقـال بـأن فـكّ رمـزية الـنصّ القرآنـي باب مُشرع لا يعتمد ضابطاً مُعيناً.

ولا ريـب بأن هذه الإشكالية تتعمق أكثر عندما تدخل الاتجاهات

---

(١) لم يُعرف المذهب الرمزي بخصائصه المتميزة إلا عام ١٨٨٦م، حيث يُنقل بأن روّاد الرمزية المتأخرين أصدروا عشرين كتاباً فرنسيّاً كبيان منهم قد نُشر في إحدى الصحف يعلن للعالم ولادة المذهب الرمزي مع بيان خصائصه، ثم تطور الأمر لتغزو الرمزية مختلف الفنون.

فـي بُعـدها التأويلـي في تطويع دوائر الرمزية لتمرير أهدافهم القبلية، فيعود إشكال التوراتية والإنجيلية من رأس.

وعليه فالرمزية ليست أُفقاً رحباً لكل قارئ البتة، وإنما هي مرحلة مُـتطورة نتائجـية توجيهية أعلائية تقع في طولها حلقات غير قليلة من الـتفحّص والدرايـة بمجـريات العملـية التفـسيرية، فالرمـزية بكلمـة مختـصرة فـي أُفـق الاسـتعمال وعلـى مُستوى تصوير وتقريب المراد الجـدي الفعلـي للنصّ تُعتبر حلقة صميمية في كيان العملية التأويلية، وقـد عـرفت ـ وسيتـضح لاحقـاً أكثر ـ أن المرحلة التأولية هي نهاية المطاف في قراءة النصّ القرآني.

جدير بالذكر أن النصوص التي تسلك توجهاً رمزياً إنما تحمل في رحمهـا معاني جمة تضيق العبارة بها، فالرؤية فيها مُطلقة غير محدودة تـضيق بهـا جمـيع القـوالب اللفظية، فيتحرك النصّ في رمزيته حركة مقداريـة ترسـم حـدودها رؤية و تفحصّ القارئ، وهذا هو المصداق القـريب لقـوله تعالـى:﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدًا رَّابِيًا ...﴾ (الـرعد: ١٧)، وكمـا أن الأخـذ لا يُمكن أن يكون بـأيّ حـال مـن الأحوال اتفاقياً فكذلك المعاني القريبة والبعيدة للنصّ علـى امتداد الزمن لا يُمكن أن تكون هي الأُخرى اتفاقية بأي حال من الأحوال.

فالمـتكلم الحكيم لا يُطلق العبارات المُغلقة لكي يرصد لها القارئ معاني اتفاقية تفرضها قبلياته وتتحكم فيها قصديته، وإنما هنالك دوائر مُطلقـة فـي معانـيها المـراتبية مؤطّـرة بجملـة مـن القرائن والظروف

الموضوعية، فتدبر.

إن القارئ وظيفته تجاه رمزية النصّ استجلاء معانية الخفية والبعيدة المدى لا أن يُوجد للنصّ معاني أفرزتها قوالبه الخاصة، فمثل هذا الدور السلبي في مُحاكاة رمزية النصّ يُفقد النصّ مضامينه ويُبعثر حركته المركزية باتجاه مقاصده المعرفية العليا.

فالنصّ القرآني ليس نصّاً أدبياً محضاً يتحرك فيه مُبدعه صياغياً، ينتقي المفردة بدقة ولكنها مأخوذة لا بشرط من حيث المعنى نظراً لانطفاء الغاية بحضورها، كما هو الحال في جملة من النتاج الأدبي المعاصر، إن هذه اللاأدرية من حيث المعنى القريب والبعيد معاً منفية تماماً عن حياض النصّ القرآني.

ومن هنا سوف تبطل عندنا رؤى عديدة تبنتها جملة من مدارس الهرمنيوطيقا [1]، والتي من جملتها ـ وأخطرها ـ تغييب مقاصد المتكلم وإحداث معانٍ تبرعية لم تُؤخذ فيها مقاصد المتكلم.

بعبارة أُخرى: إنّ الرمزية النصّية التي نلتزم بها ليست تعبيراً آخر عن تمييع الدلالات اللفظية المعيّنة، وإنما هي تحريك الدلالات اللفظية باتجاه غاياتها النهائية التي روعيت في مقاصد المتكلم الحكيم.

نعم ، نحن نلتزم تماماً بطريقية الرمز في إحداث أو تشكيل علاقة جدلية بين ظاهرتين تشير إحداهما إلى الأخرى غير الملحوظة في سطور النصّ، ولكن هذه الظاهرة الخفية المُبرزة من خلال التشكيل

---

(١) سوف يتعرض السيد الأُستاذ لموضوعة الهرمنيوطيقا عند بحث علاقة النصّ بالقراءة في خواتيم هذا الفصل.

الثنائي داخلة في مقاصد المتكلم الحكيم ، فالرمزية النصّية لا تنطلق من فلسفات عبثية فوضوية البتة[١].

الرمزية التقليدية والحداثوية

للرمزيتين التقليدية والحداثوية توجّهان مختلفان إلى حدّ كبير في الشكل و المضمون، فالرمزية التقليدية اهتمت واقترنت بشكل كبير بالمُعطى الإلهي، سواء كانت النسبة للسماء واقعية أم ادّعائية، في حين اقترنت الرمزية الحداثوية بالمعطى البشري.

وهنا نشأت إشكالية صميمية تكمن في تفعيل آليات الرمزية الحداثوية في قراءة النصّ الديني، وحيث إنها آليات كانت تتعاطى مع نصوص بشرية قابلة للإضافة والحذف، وللأخذ والردّ فإن هؤلاء القرّاء ساقوا معهم جدليات و تناقضات المُعطى البشري وأسقطوها على النصّ الديني عموماً، فأحدثوا لنا شروخاً عميقة في قراءة النصّ وتركوا آثاراً سلبية أفضت بالمُتلقّين إلى العزوف عن التعاطي مع النصوص الدينية، وهذا ما نلحظه بوضوح في الساحتين التوراتية والإنجيلية، فهذه النصوص على ما أصابتها من تشويهات تأريخية إلا أنها كانت تؤدي مجموعة أدوار إيجابية في بناء الإنسان والمجتمع

---

(١) وبعبارة مُعاصرة: إن الرمزية النصّية ليست انعكاساً للحركة الرومانتيكية العاطفية التي تُطلق للنفس الحركة في أُفق أهوائها اللامحدودة بحدود وقيود العقل، حيث تعصف بالنفس أخيلتها التي عادة ما تكون منفكة عن البعد الأخلاقي والتربوي، وإنما هي مسؤولية معرفية كبرى يتضلّع بها أرباب الفنّ والصنعة ممن ينشدون الكمال ويتحركون باتجاهه.

الأُوربي ـ خصوصاً ـ انطلاقاً من قداستها وخلفيتها الإلهية والنبوية، والخسارة لا تنتهي عند الدور التربوي و الأخلاقي وإنما يتعدى ذلك إلى انطفاء أصل التلقي من المُعطى السماوي، حتى صارت معطيات العلوم الطبيعية والتجريبية هي المُبتدى والمنتهى في رسم وبناء منظوماتهم الفكرية على مدى عقود غير قليلة ولم تزل هي الحاكم الأول في مصائر المعرفة وتشخيص مفاصل الرؤية الكونية المادية.

إن النصّ الديني وإن رفع شعار الهداية في محافله التبليغية، ولكنها ليست هداية تلقينية، وإنما هي هداية تدبرية، بمعنى أنها هداية معرفية بالمرتبة الأُولى، وكل ما يُمكن تصوره من معطيات أُخرى، أخلاقية وسلوكية و اجتماعية وغير ذلك، إنما هي مراتب تقع في طول الهداية المعرفية التدبرية.

إن الرمزية التقليدية صائبة في أصل تعاطيها مع النصّ الديني، والرمزية الحداثوية صائبة ومهنية أيضاً في تعاطيها مع النصّ البشري، وأما تفعيل الرمزية التقليدية في النصّ البشري أو تفعيل الرمزية الحداثوية في النصّ الديني فذلك أمر يُشكّل ظاهرة خطيرة جداً تحتاج منا التروّي والتمهّل والتدبّر و التحقيق.

وهذا يعني أننا لا نرفض جميع آليات القراءة الحداثوية للرمزية، وإنما نرفض بشدة تطويع النصّ وإلغاء مقاصد المتكلم وتمييع الدلالات اللغوية بصورة نهائية.

من هنا نحذّر بشدّة جميع المهتمّين بقراءة النصّ الديني والمُلتفتين إلى رمزية النصّ، من السقوط في ثنائية النصّ والقارئ

وعـزل المـتكلم نهائـياً عـن حركتهم العلمية، ومما يُؤسف له أن هذه الـسقطة المعـرفية قـد أوقعـت الكثيـر مـن طُلاّب العلم والحقيقة في توهّمات أفرزتها العقول المُفرغة من كمالات المطلق و مقاصده.

إنهـا خـسارة أُخرى وفوضوية أُخرى تُضاف إلى الخسارة الكُبرى التـي خلّفـتها لنا فوضى القراءة التجزيئية التفكيكية، فكانت النتائج من هذه وتلك واضحة المعالم من حيث السذاجة والسقوط عن الاعتبار.

وهـذه القـراءة التجـزيئية التفكيكية بين مراتب القراءة التفسيرية، وتلـك الفوضـى الحداثوية تركت لنا طبقتين من القرّاء يشتركان بنقاط ويفتـرقان بأُخـرى، أمـا نُقاط الاشتراك فأهمّها وأسوأها الاستغراق في تـرف معرفـيّ كـاذب، وأما نقاط الافتراق فمنها ابتعاد الحداثويين عن عالم الواقع وتذويب مشكلاته الروحية و الاجتماعية والسياسية واستبداله بعـوالم الخـيال المُطلـق الذي تُطلقه النفوس اللاغية لترشيدات العقل، فصار الخيال اللاواعي هو المُترجم الفعلي لحاضرهم ومستقبلهم.

إنهـا محـاولات اسـتفزازية للعقـل والمـنطق أخذت بالبعض إلى المجهـول أو اللاشيء تحديداً لسدّ فراغات كانوا قد تخلّوا عن إملائها بالمعطى الإلهي، فكان السير منهم سراباً مع سبق الإصرار والترصّد في أرضـية سـمّوها باللاشـعور، وهـي كـذلك، فهـي لاشـعور من حيث المعطى الإلهي[1].

---

(١) للحداثوية ارتباط غير خفيّ بالعلمانية التي انطلقت منذ وقوع الثورة على الكنيسة المسيحية، وكانت الثورة تدعو للتحرر الفكري من هيمنة الكنيسة التي حجّمت الحركة العلمية مُعتبرة أن المعارف والعلوم وليدها الشرعي الذي ينبغي أن لا يؤخذ=

= من مصادر أُخرى، فيبطل كل ما عداه من دعاوى الخارجين على سنن الكنسية، فكانت الدعوة للحجر على العقول واضحة، وهذا ما نُشاطر أصحاب تلك الدعوات التصحيحة في حيازة العلم والحجر السيّئ عليه ،ولكن ما نرفضه هو القطيعة مع أصل الدين والتطورات الجسيمة التي انتهت إليها الأجيال اللاحقة، التي انتهت إلى حجر معاكس على الدين، فصار الدين قضية شخصية يختار فيه الإنسان ما يشاء فيرسم علاقته مع الله تعالى، وبالتالي صار الدين متنوعاً بتبع مشيئة المتبع له، بل لا يوجد ما هو دين حقيقي، وإنما هي سطور يقرأها في كتاب لنيتشه وفرويد وماركس وغيرهم، وهكذا سقط عرش الكنيسة والفكر المسيحي وتلاشت فعالياته لينحسر مؤخراً في حضور جلسة أُسبوعية لتناول (الكيك والشربت) وسماع بعض السمفونيات التي ابتدعها لهم العلمانيون أنفسهم،هكذا أُبدل ذلك الإرث التأريخي بتراتيل قوامها ﴿**لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ**﴾ (الغاشية: ٧). وما تلك العودة ـ التي انطلقت مع الاستعمار الأُوربي في القرن الثامن عشر ـ لتنشيط المسيحية إلا لمواجهة الإسلام بعد أن عجزوا عن إطفاء نوره، فهي ليست عودة حميدة، وإنما هي أشبه بنصرة الخوارج لمعاوية مع شدة بغضهم له فنصروه لا حباً بمعاوية وإنما بغضاً بعلي عليه السلام، والكلام هو الكلام. وما نُريد أن نخلص إليه هو أن ذلك التصحيح الآني انتهى إلى تخريب دائمي، وقد أُريد لهذا التخريب أن يغزو العالم فيُبدل قيم السماء بقيم الإنسان الوضعية، وأن الإنسان هو المسؤول وحده عن صياغة العالم وصناعة تأريخه، فاختصروا كل فلسفتهم بهذه الكلمة: (الإنسان يصنع تأريخه) ويُراد بذلك أنه يصنع دينه أيضاً، فعطّلوا ألوهية إله السماء وقالوا بألوهية العقل وقداسة نتاج التجربة. من هنا نلاحظ أهمية تشديد السيد الأُستاذ وتحذيره من الوقوع في مطبّات ذلك النتاج الذي هدم بآلياته الوجود الآخر للإنسان الحسي وهو عالمه الروحي، وصيره مُجرد أثاث قديم يُذكّره بأمجاد تأريخية وتمزقات وتناثر وانطفاء حاضر.

وهكـذا تحـولت الرمـزية مـن جدوائيّتها الراصدة لحركة الإنسان الكونـية إلـى الفوضـى المطلقـة، وصـارت النتائج المتوخاة من رمزية الـنصّ المقـروء عبارة عن إيحاء أو تعبير عن النواحي النفسية للقارئ نفسه لا للنصّ المقروء بشخصه.

بعـبارة أُخـرى: إن رمـزية الـنصّ الدينـي قد ألقت بإرثها وتراثها وتـوجّهاتها المواكـبة لكـل زمـان ومكـان لحاكمية الإيحاءات النفسية للقـارئ ليُشكّل من مفردات النصّ ما هو يُريد لأن النصّ فاقد لصوته، بل لا صوت له !.

الجذور الفكرية للرمزية

مـن خلال قراءتنا التأريخية للرمزية وجذورها الفكرية والعقدية معاً وجـدنا بـأن الرمزية لم تنطلق من رحم النصّ الديني تحديداً، فهنالك جـذور سابقة على الرمزية التقليدية الكلاسيكية، وهذه الجذور فلسفية وفكرية ربما تكون قد انطلقت من الرؤى الجديدة التي جاء بها أفلاطون[١]

(١) أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) من أشهر فلاسفة اليونان، عُرف بسموّ العقل وبُعد النظر في عوائد الأمم وأخلاقها، تتلمذ على يد أستاذه الأعظم رائد مدرسة المشّاء سقراط لمدّة ثماني سنوات، وبعد مقتل أستاذه غادر أثينا إلى إيطاليا فدرس عند فيثاغورس، ثمّ عند تيودور في سيرين، ثمّ سافر إلى مصر لدراسة علم الفلك، ثمّ عاد إلى أثينا وأسّس فيها دار العلوم، من آثاره: جمهورية أفلاطون، احتجاج سقراط على أهل أثينا، طيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية، طيماوس الطبيعي، أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة.

في نظريته الموسومة بنظرية المثل[(١)].

---

(١) قال السيد الأُستاذ: «هنالك فوارق رئيسية بين عالمي المثال والمُثل الأفلاطونية، فإنّ عالم المثال وجود مجرّد عن المادّة وبعض آثارها، وأمّا المُثُـل فإنّها مجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعلاً نظراً لتعلّقها بعالم العقول المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، بل هي عندهم عبارة عن مجموعة عقول صدرت عن آخر مرتبة من مراتب العقل الطولية، وهذه المجموعة أو المُثل متقدّمة وجوداً على عالم المثال، بل هي علّة له عندهم، فضلاً عن علّيتها لعالم المادّة ـ وفقاً لكلمات جملة من القائلين بها ـ في حين يرى أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية والقائلون بها أيضاً أنّ عالم المادّة معلول لعالم المثال لا للمُثُـل.

وحقيقة المُثُـل ـ عندهم ـ صوّرت بوجود ربّ لكلّ نوع من الأنواع الموجودة في عالم المادّة، ويكون ذلك الربّ هو الواسطة في وجود أفراد ذلك النوع والمدبّر لأمورها. فأفراد النوع الإنساني ـ مثلاً ـ صادرة من ربّ النوع الإنساني، وهكذا الحال في سائر الأنواع الأُخرى حيث يكون ربّ نوعها علّة متوسّطة في وجودها، ولذا سُمّيت هذه المُثُـل الأفلاطونية بأرباب الأنواع.

بعبارة أُخرى: إنّ الإشراقيين يرَون أنّ العالم العقلي له مراتب عديدة، وأنّه قد صدرت من مرتبته الأخيرة عقول كثيرة بعدد الأنواع الموجودة في هذا العالم وهي المُثُـل الأفلاطونية. فالمُثُـل هي عقول صادرة عن المرتبة الأخيرة من عالم العقل، وأنّها معلولة لتلك المرتبة، وأنّها ـ أي المُثُـل ـ علّة لما دونها من الأنواع الموجودة في عالم المادّة، بل هي علّة أيضاً لعالم المثال. علماً بأن المراد من العلّية ـ والربوبية ـ هنا خصوص العلّة الإعدادية لا العلّة الخالقة والمبُدعة ، فإنّه لا تُوجد علّة مُوجدة بمعنى الخلق سوى الله سبحانه تعالى. انظر: **من الخلق إلى الحق**، للسيد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، نشر مؤسسة فراقد، الطبعة الثانية، ١٣٢٨هـ ، قم: ص ٣٠.

فـإن أفلاطـون ـ كما يُقال ـ نقل المُعطى الفلسفي من الأرض إلى الـسماء، حـيث ربـط الإنسان بتلك العوالم العلوية التي تتكفل بإيجاده وتدبيـر أُمـوره، إن هذه القفزة في فهم حركة الكون ألغت قيوداً كثيرة، فلـم تعـد هـنالك حـدود، وهـذا يتناسـب كثيراً مع الرؤية الإشراقية، وكـذلك مـع الحـركة المـنطلقة مـن اللاشعور التي لا يحدّها أُفق غير اللاأُفـق، فالإنـسان فـي دائـرة اللاشعور أرحب وجوداً مما يمليه عليه الوجود الحسي.

مـن خـلال هـذه الفكرة يُمكن تصور الرمزية عند الحداثويين في قـراءة النصّ، حيث الحركة اللاشعورية اللامحدودة الأُفق، ليس هنالك سـوى الـنصّ وقارئـه، بـين هـذه الاثنـية ومـن رحمها تنطلق معارف الحداثويين، وذلك ما أشرنا له بإلغاء هوية المتكلم ومقاصده.

ولعل الصراعات الاجتماعية الحادة التي عاشتها الحاضرة الغربية ـ بعـد انـزواء الكنيـسة ـ كانت هي العامل المساعد الأقوى حضوراً في تكـريس نظـرية المـثُل الأفلاطونية في إسقاط الحدود، والتعاطي مع الاحـتمالات القريبة والبعيدة على أنها قِيم صحيحة وإن قامت القرائن على إبطالها.

وهكـذا شـكلت الرمزية مرحلة إنقاذ للقارئ الحداثوي ـ بالمعنى الغربـي ـ بعـد التنـصّل عـن المُعطـى الإلهـي، فأصـبحت الأفلاطونية المعاصـرة عـندهم طريقاً عملياً يتنشلهم من المسؤوليات الدينية، فهم إلهيون ولكن بمُعطى بشري.

علاقة الرمز بالكناية والاستعارة والمجاز

الكناية تقع في قبال التصريح، وهي في اللغة: مصدر كنيت بكذا إذا تركت التصريح به، وفى الاصطلاح: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، أي إرادة ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد والمراد به طول القامة مع جواز أن يراد حقيقة طول النجاد أيضاً. وهي تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمه، كإرادة طول القامة، بخلاف المجاز فإنه لا يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي؛ للزوم القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي[(١)] .

وفي شرح الرضي: الكناية أن يعبَّر عن شيء معين، لفظاً كان أو معنى، بلفظ غير صريح في الدلالة عليه، إما للإبهام على بعض السامعين، كقولك: جاءني فلان، أو لشناعة المعبَّر عنه، أو للاختصار كالضمائر الراجعة إلى متقدّم، أو لنوع من الفصاحة، كقولك: كثير الرماد[(٢)].

وأما المجاز فيقع في قبال الحقيقة، ويُراد به: المعنى اللازم للمعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ ، كقولنا: صلّى بنا البحر، حيث تُريد كثير العلم، وهذه الكثرة والسعة استفيدت من سعة البحر.

ومثال الكناية والمجاز قول رسول الله ﷺ: «**اللهم إني أحمدك على**

---

(١) انظر: **مختصر المعاني**، لسعد الدين التفتازاني، دار الفكر ، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ قم: ص ٢٥٧.

(٢) **شرح الرضي على الكافية**، لرضي الدين الأستراباذي، تصحيح وتعليق يوسف حسن، الناشر مؤسسة الصادق، طهران: ج ٣ ص ١٤٧.

العرق الساكن والليل النائم»[١]، ففي الحديث هذا كنايتان ومجاز عقلي، قال الرضي[٢]: «في الحديث من البلاغة كناية ومجاز عقلي. أما الكناية فقوله ﷺ العرق الساكن يريد به الطمأنينة، لأن سكون العرق يلزم منه عدم الانزعاج والألم. ولم يرد سكون العرق فقط ، بل أراد لازمه وهو هدوء البال وطمأنينة العيش. وأما المجاز العقلي ففي إسناد اسم الفاعل الذي هو نائم إلى الليل، لأن في النائم ضميراً يعود على الليل، والليل ليس بنائم وإنما هو ظرف لنوم الإنسان فهو من إسناد ما في معنى الفعل إلى ظرفه وزمانه. وفي الليل النائم كناية أيضاً عن خلو البال وراحة الضمير، لأن الإنسان لاينام الليل إلا إذا كان خالي البال مستريح الضمير غير متألم ولا مريض»[٣].

واستعمال الألفاظ الكنائية في القرآن أكثر من أن تُحصى، فإن أغلب تسميات الجنة والنار واليوم الآخر كنائية، وأما ألفاظه المجازية فهي لا تقل عنها عدداً.

---

(١) انظر: **المجازات النبوية**، للشريف الرضي، تحقيق الدكتور طه محمد الزيني، الناشر مكتبة بصيرتي، قم: ص ٧٧، رقم: ٤٥.

(٢) هو أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم ابن موسى بن جعفر الصادق عليهما السلام. ولد في بغداد ٣٥٩ هـ .كان عالماً حافظاً للقرآن، أديباً وشاعراً مفلقاً، وكان عفيفاً شريف النفس عالي الهمة ملتزماً بالدين وقوانينه، لم يقبل من أحد صلة ولا جائزة، حتى أنه ردّ صلات أبيه، وناهيك بذلك شرف نفس، كان يرضى بالإكرام وصيانة الجانب وإعزاز الأتباع والأصحاب. توفّي قدس سره في شهر المحرم من سنة ست وأربعمائة عن سبع وأربعين عاماً.

(٣) **المجازات النبوية**، مصدر سابق: ص ٧٧.

وللكـناية والمجـاز وجـه شـبه كبير مع الرمز والرمزية في الكلام حـيث إرادة أمـر آخـر غيـر مـا يؤديه نفس اللفظ ، والذي نفهمه من الكناية والمجاز هو أنهما وسائل رمزية، فالرمز ـ كما عرفت ـ لا يعني مُجانـبة اللفـظ وإنما له ارتباط وثيق به، وإلا لصحّ استعمال لفظ محلّ لفـظ آخـر ليُشار به إلى نفس الرمز، وهذا ما لم يقبله أحد، وحيث إن للرمـز أهـدافاً قـريبة وأُخـرى بعـيدة فإنـه تـارة يُحقق هدفه القريب بالكـناية، وتـارة يُحقـق هدفـه المتوسـط بالمجاز، وتارة يحقق هدفه البعيد والأبعد بوسائل أُخرى.

نعـم، تعـرّض جملـة مـن اللغويـين إلـى أن الكناية والمجاز إنما يجـريان فـي مفـردات الألفـاظ أو النسب الكلامية، في حين إن الرمز عـادة مـا يكون في الجُمل التركيبية، هذا إذا التزمنا بأن الرمز لا يشمل مـوارد الكـناية والمجـاز، ولكننا من القائلين بالشمول، فيكون الحصر بالجمل التركيبية قاصراً عن المفاد.

وأما الاستعارة فهي ضرب من ضروب المجاز، ولكن وقع في نوع مجازيـتها خـلاف، فمـنهم مـن قال بأنها مجاز لغوي، وآخر قال بأنها مجـاز عقلي، ولكن المشهور فيها هو أنها مجاز لغوي بمعنى أنها لفظ اسـتعمل فـي غيـر مـا وضـع له لعلاقة المشابهة، ومن قال بأنها مجاز عقلي كان ناظراً إلى أنها لم تطلق على المشبه إلا بعد ادعاء دخوله في جـنس المـشبه بـه، مـن قبـيل جعـل الـرجل الـشجاع فرداً من أفراد الأسـد[1]، وهـو فرد إدّعائي لا حقيقي، كما هو واضح، وهذا النوع من

(١) انظر: **مختصر المعاني**، مصدر سابق: ص ٢٢٢.

المجاز هو ما يُطلق عليه بمجاز السكاكي.

نقول: قد اتضح مما تقدم علاقة المجاز بالرمزية من حيث المؤدّى، فهو ضرب من ضروبها بكلا قسميه اللغوي والعقلي، فالمجاز ليس إما لغوياً أو عقلياً وإنما هو لغوي وعقلي، فذلك الترديد رهن بقصد المتكلم أو بفهم المُتلقي أو بالتحليل العقلي لمراتب استعمال اللفظ في معنى التصاقي ـ ادّعائي ـ أو في معنى آخر غير منظور إليه لولا القرينة، وعلى كلا الاحتمالين فالرمزية فاعلة فيهما، لأننا بينا بأن الرمزية ناظرة إلى المؤدّى، وهو التوصل إلى معنى آخر غير منظور بصورة مُباشرة في بنية اللفظ أو الجملة أو التركيب الموضوعي.

جدير بالذكر أن إطلاق الرمزية على موارد الكناية والمجاز والاستعارة هو الأنسب والأكثر تأدّباً عند التعاطي مع النصوص التي تتحدث عن الله سبحانه، فاليد والعين والوجه الإلهية رموز حقيقية إلى معاني أعمق من المعاني الموضوعة لها اللفظ ، وهي مجازات واستعارات في البناءات اللغوية والبيانية، ولكننا كما ألمعنا بأن الرمزية فيها هي الأنسب والأكثر تأدباً، فحري بنا أن نقول بأن يده سبحانه رمز للقدرة والقوة والهيمنة، بدلاً من القول باستعارة مفاد اليد الحسّية. وهذا لا يعني خروج الكناية والمجاز والاستعارة عن حريم الرمزية، فقد عرفت المراد والمقصد.

ومن شواهد حسن القول بالرمزية بدلاً من المجازية والاستعارة هو ما جاء في قوله تعالى:﴿... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ...﴾ (المائدة : ٦٤)، حيث أرادت الآية الكريمة أن ترمز إلى عطائه الوفير غير

المجذوذ أبداً (مَبۡسُوطَتَانِ)، وأن عطاءه لا يُنقص من خزائنه شيئاً (يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ)، ولو كان الأمر مُجرد استعارة لقال تعالى: بل يده، ولم يقل: يـداه، فـإن الإنـسان تكفـيه عادة يد واحده في عطائه وإنفاقه، ولكنها الرمزية لأمر آخر اقتضت التثنية، فتدبر.

ولعلـنا نُوفـق للوقوف بروية أكثر عند تطبيقات نوعية للرمزية في النـصوص القـرآنية بـنحو الإجمـال هـنا، أو التفـصيل فـي دراسـات أُخرى(١).

الرمزية في الحضارات القديمة

ازدهرت الرمزية في ظل الحضارات القديمة ، لاسيّما في مجالات العقـيدة، فالإنـسان مدفـوع بفطـرته إلـى تحـصيل الكمالات المطلقة، وحـيث إنه يتمكن من تشخيص الحقيقة كما هي لأسباب مختلفة فإنه أوجـد لـه رمـوزاً تحمل تلك المضامين، ومن هنا بدأت صناعة الآلهة الوضـعية، فمـا يُذكـر فـي بطون الكتب من كون الشيطان قد وسوس للإنـسان اتخـاذ آلهـة مـن الكـواكب والحجر والثمر لم يكن تأسيسياً وإنمـا هو مُحاكاة لداعي تحصيل الكمالات المودعة في فطرة الإنسان، فكانـت الشبهة في المصداق، ولو كان الأمر تأسيسياً كما توهّم البعض

---

(١) المظنون هو أن التطبيقات التفصيلية سوف يتعرض لها السيد الأُستاذ في دراسات قرآنية أُخرى، والأرجح هو أنها سوف تكون ضمن عنوان خاص بالرمزية في القرآن وليس ضمن آية أو سورة مُعيّنة، وإنما لم يتعرّض لها في هذا السفر فذلك للمساحة الكبيرة التي تشغلها تطبيقات الرمزية في القرآن، فاقتضى الحال استقلالها مع هذه العناوين المبحوثة في المقام بدراسة مُستقلّة.

فـإن الأمـر سـوف يـؤول إلـى القدح بأصل الفطرة التي أودع فيها الله تعالـى ضـرورة تشخيص الخالق وتحصيل كمالاته المطلقة، فالدواعي إبـداعٌ إلهي خالص في فطرة الإنسان وجّهها الشيطان في مقاطع زمنية معيّـنة باتجـاه مصاديق كاذبة، ظنها الإنسان هي فجره الصادق فتشبّث بها إلى أن جاءت النبوات بفجر الحقيقة الصادق.

تحرّك الإنسان بفطرته باتجاه الحقّ ولكنه أخطأ الطريق، فإن الحقّ جوهـر فرد لا يتثنى أبداً، ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ...﴾ (الكهـف: ٢٩)، أي مـن شـاء فليبقَ على مصداق الحقيقة الكاذب.

وعلـى أي حـال، فـإن اتّخـاذ الأربـاب فـي تاريخ الإنسانية ليس إلا محـاولات فاشـلة فـي تشخيص المصداق، ولا ينبغي تحميل الإنسان بوجـوده النوعـي مـسؤوليات الخطيـئة التأريخـية، ولا ينبغـي تحقيره وتسخيفه وهو المكرم من قبله تعالى وهو المشروع الأبدي لخلافة الله في أرضه[1].

علمـاً بـأن الإنـسان قد اقترب كثيراً وفي أكثر من مقطع زمني من الالتـصاق بالحـق المطلـق والفجـر الـصادق، كانـت محـاولات جادة وتـستحقّ التقديـر، ولكنها بقيت قصيرة النظر وقد احتاجت في جميع

(١) ما نراه في المقام هو أن الإنسان بجميع مصاديقه هو خليفة الله تعالى، أعني: كلّ فرد فرد بلا استثناء، والمُستخلف عليه هو الكمالات الإلهية المودعة في فطرته السليمة، وهذا هو الحقّ الملتصق بالرب سبحانه، وهكذا يُمكن أن نجد فهماً آخر لقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ...﴾.

مراحلها إلى تدخّل يد الغيب.

جدير بالذكر أن جميع مصاديق الفجر الكاذب كان الإنسان يقرنها بالخيـر و العطاء والرحمة من جهة، وبالعصمة والقوة والقدرة من جهة أُخرى(١).

إنه الإنسان المُتحرك باتجاه كمالاته المطلقة، يعيش أرقه التأريخي وهمّـه الأزلـي بتـشخيص الخالـق، ونظراً لتعدد الأخطاء التأريخية في تـشخيص المصداق نجد الإنسان بفطرته ودواعيه يسأل﴿قَالُواْ يَـٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف : ١٣٨) . أي تخطئون في تشخص المصداق الحقّ.

ولكن ربما يسخر البعض منا من أُولئك، وهذا جهل آخر بالعبء التأريخي الذي حمله الإنسان بداع من طموحه المطلق،﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب : ٧٢)، فظلم فطرته بمصداق كذوب، وأمسك عن غيره برؤيته الفجر الكاذب.

مـن هـنا ينبغـي التعاطـي مع تلك التجربة الإنسانية بجدية ووعي كبيـرين، فـإن الـرحلة لـم تنتهِ بعد، ونحن مُقبلون على تجارب كبيرة

---

(١) من قبيل آلهة بابل وسومر، فعشتار عندهم رمز الجمال،وتموز رمز الخصب والعطاء والخير الوفير،بخلاف الحضارات الأُخرى التي كانت سلحفاتية الحركة باتجاه مصداق الكمال فاتخذت الأصنام البائسة، وهذا ما نُسميه بالوعي التأريخي العميق الذي عاشته حضارة وادي الرافدين، وكل أُمة عظُم وعيها تفاقم شقاؤها، لأنها أمة راصدة وناقدة و مُستفهمة وفاعلة، وليست أُمة مُتلقية ومقلدة ومنفعلة.

وامتحانات عسيرة هي الأكثر عمقاً ودقةً وخطورة.

جديـر بالذكـر أن مُعظم علماء الكلام يُقررون بأن الإنسان القاطع بـصحّة الأخـذ بإلهه المُصطنع وأمسك وصلى بفجره الكاذب فهو معذور لقطعـه الحجـة فـي جانـبه التعذيـري، بل ويُؤجر على سعيه، كما هو الحال في امتثالنا لعبادة من العبادات الشرعية التي قام عليها دليل مُعتبر ثـم ظهـر بعـدها عدم إصابة الواقع، فهو معذور بلا ريب، بل ومأجور لـتحقق الطاعـة والانقـياد لله تعالـى، فإن الملاك الحقيقي المنظور في جمـيع العبادات والطاعات هو الانقياد والطاعة لله تعالى، ولذا من أتى بالعـبادات علـى أكمـل وجـه مـن حيث الصحّة ولكنه لم يقصد فيها الطاعة لله تعالى فإن ما جاء به لا يعدل في الشريعة جنح بعوضة.

الرمزية في لغة التخاطب

مـن أجلى مصاديق الرمزية ما يقع في لغة التخاطب، فاللغة العربية ـــ علـى سـبيل المـثال لا الحـصر ـ غنية بذلك، وما الأمثال العربية إلا شـاهد حيّ على ذلك ، وقد تقدم مثال: فلان طويل النجاد، حيث يُراد طـول القامـة فـي صورته الظاهرية ، وإلا فالمثال يرمز إلى ما هو أبعد مـن ذلك، فهو بحسب فهمنا يُشير إلى ارتفاع مكانته الاجتماعية، وفي بُعد آخر يرمز إلى ارتفاع مكانته المعنوية.

وهكـذا الحـال في عدد غير قليل من أمثلة العرب، من قبيل: فلان كثيـر الـرماد، حـيث يُرمز بذلك إلى جوده وكثرة ضيوفه، وفلان جبان الكلـب، فـي إشـارة إلى كونه في غاية السخاء، وفلان مهزول الفصيل في إشارة إلى جوده و كثرة ولائمه.

وهكـذا نلاحـظ فـي عـصورنا كـيف تأخـذ الرمـزية مساحة في خطاباتـنا، وكلّمـا ارتقـت لغـة المـتكلم وتعمّق فهم المتلقّي ازدهرت الرمـزية وتجـذّرت، بـل إن المـتكلم الـذي يعـيش وعي اللغة سوف يُصاب بالغثيان من الخطاب المباشر.

الرمزية في العبادات

أمـا العبادات فرمزيتها بيّنة جداً، ولكنا سوف نُشير إليها من خلال فريـضة عـبادية مـستغرقة في الرمزية في البدء والمنتهى، وهي فريضة الحج المقدسة، فلا يخلو ركن أو واجب أو مُستحب فيها من الرمزية، من إحرام وتلبية و طواف وسعي ووقوف ورمي ونحر وحلق وبيتوتة، إنـه الـتدرج في الكمالات بواسطة سُلَّم الرمزية، ولذلك من لم يلتفت لعمق رمزيتها يكون قد فاته من الخير الكثير، و بقدر الالتفات لرمزيتها وجوداً ومراتب يكون تحصيل الكمال.

إن رمـزية العـبادات ليست أمراً إدّعائياً أوترفياً كما يتوهّم البعض، وإنما هي حقيقة راكزة ومُوغلة في عمق التشريع وصناعة النصّ، بل لا يُمكـن تـصور الحركة التشريعية الموافقة لكل عصر ومصر وهي خلو مـن رُكنـية الرمـزية فـيها، بـل من وجوه عظمة التشريع الاستفادة من الرمـزية علـى نحـو الركنية في الصياغة و التركيب والمضمون، بل إن هذه المستويات الرفيعة من تجلّي الرمزية في السلّم العبادي تحكي لنا عظمـة الـشريعة فـي تعاطـيها مـع وعي الإنسان في حركته التأريخية، ناهـيك كـون الرمـزية فـيها مـن أبلـغ أسـاليب الجذب نحو تحصيل الكمالات المطلقة.

الرمزية في العقائد

مرّ بنا في الرمزية في الحضارات القديمة تصوير مُجمل عن حركة الإنسان تأريخياً باتجاه تحصيل كمالاته من خلال محاولاته الجادة والمستمرة في تشخيص مصداق الحقّ، ولا نبغي هنا التفصيل في ذلك بقدر ما نُريد توكيد فكرة الرمزية في العقيدة.

إن الرمزية في البناء العقدي لهو أبلغ بكثير مما هي عليه في الشريعة، فإن الشريعة ـ العبادات تحديداً ـ من تجلّيات العقيدة الحقّة، وهي ليست إلا وجهاً ظاهرياً نقرأ من خلالها جمال الطريقة والحقيقة.

وينبغي التنبيه إلى أن الرمزية العقدية تُعمّق لنا فكرة التوحيد والنبوة والمعاد، فلا تذهبنَّ بك المذاهب إلى البُعد الأُسطوري والخرافي الذي قد يُلاصق موضوعة الرمزية في الفهم الساذج لها.

من هنا نود إبراز بعض الجوانب العقدية في بُعدها الرمزي، وليكن ذلك في مصداقين، هما:

١ ـ الكعبة والقبلة.

٢ ـ الحشر الأكبر.

أما الكعبة وصيرورتها قبلة للموحدين، فإن رمزيتها للتوحيد بالغة العمق و التأثير، فالإنسان ابن التوحد لا التشتت، ولكنه في مسيرته البحثية عانى من التشرذم والتشتت، فلابد له من مُوحّد يلمّ شتاته، وهكذا كانت الكعبة المُشرفة هي المشروع الإلهي لوحدة الإنسان وتوحيده لمصداق الحقّ المطلق، وهكذا استحالت الكعبة مقصداً وقبلة.

إن الإنسان يستطيع أن يعبد ربه بأيّ اتجاه كان، لأنه سبحانه مطلق لا يحدّه حدّ البتة، ولكنه سوف يعيش حالة تشرذم جديدة، فلا بد من التوحّد في كل شيء ليعيش الإنسان في ظل الوحدة للوحدة.

وهكذا تُقدم لنا الرمزية في الكعبة والقبلة حلا استراتيجياً لمشكلتنا التأريخية في ترشيد حركتنا الفطرية باتجاه الكمال المطلق ، وهكذا في صورة فهمنا لهذه الرمزية البليغة نكون قد سجّلنا نجاح التجربة بامتياز غائي.

وأما الحشر الأكبر ففيه من الرمزية ما يسلب العقول، فهو اليوم الذي سوف يُعاين فيه الإنسان القدرة الإلهية بأعظم صورها، وفيه تشخص الأبصار للواحد الأحد الفرد الصمد، إنه يوم التوحد الأكبر، فكلّ الخلائق السابقة واللاحقة ستقرّ له بالعبودية وتسأله المغفرة، إنه يوم سقوط الشعارات الباطلة، ويوم تشخيص مصداق الحقّ، فلا لغة غير لغة التوحيد، ولا فجر غير الفجر الصادق، فيوم الحشر يُوجز لنا مسيرة الرمزية على مرّ التأريخ، وعندئذ سوف يتبين لنا ما تحمله جميع الأشياء ـ التي مرّت بنا في الحياة الدنيا ـ من رمزية وحكاية واضحة عن الحقّ سبحانه.

وعندئذ تبطل في حضرة الحشر الأكبر جميع الأُطروحات التي أخفقت في تشخيص المصداق الحق، ﴿**وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾ (الأنعام : ٢٢)، فتنجلي الغبرة عنهم ليُروا قصور تشخيصهم، وينطق الشركاء ـ المصاديق الكاذبة ـ بصوت واحد يبرؤون فيه من معبوديتهم إذ لا معبود سواه سبحانه، ﴿... **وَقَالَ**

شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ ﴾ (يونس : ٢٨)، و في ذلك إشارة إلى تقرير حقيقة تؤكد ما تقدم منا، وهي أنهم كانوا يقصدون من عبادتهم تلك وجه الحقّ ولكنهم ما كانوا يرونه مصداق الحقّ، كانوا يُفتشون في خبايا شُركائهم عن كمالاتهم في رحلة سرابية بِقيعة.

الرمزية في لغة الصوفية

جليّ للمتتبع بأن لغة الصوفية هي لغة الرمز، وأن عالمهم هو عالم الرمز، وهم بأنفسهم كل واحد منهم يُمثل رمزاً اكتنه سرّه ونجواه، وقد صُنّفت في رمزية الصوفية ما يعسر الإلمام به.

ولا ريب بأن هذه الرمزية لم تكن مناشئها ذاتية البتة، وإنما هي ترجمة مُبكرة لجملة من المعطيات الإلهية سجّلت فيها قصب السبق في محاكاة رمزية الحقّ سبحانه، وُفّقت في بعضها وأخفقت في بعض آخر، وعجزت عن فكّ رموز السبق الأكبر الذي سجّله رواد العصمة.

وكيف كان، فإن الصوفية الحقّة[١] سبرت غور الرمزية الإلهية، ونجحت في مواقع كثيرة منها في كشف اللثام عن كمالات الحقّ سبحانه، ولكنها في موارد غير قليلة خذلها القصور عن مواكبة الحقّ فانطفأت في فضح سرّها وركبت أمواج الشطحات والتمحّل.

---

(١) مراده من الحقّة هو إخراج ما لحقها من زيف عمدي، حتى بدت الصوفية للناس عبارة عن دروشة وطبول ودفوف ودنابير، مع أن الصوفية الحقّة هي صولة معرفية صادقة في رحى التوحيد الخالص، وقراءة عملية جادة لوحدانية وأحدية الحقّ سبحانه.

ومـن لطائـف مـا أجادت به الصوفية الحقّة في مجالها الخالص درج المقامات الطولية لكمالات السالك في سلّم رياضي يتوقف فيه اللاحق علـى الـسابق، مـن قبـيل الـصحو والمحـو، والقبض والانبساط، والحال والمقـام، والقـرب والبعد، والغفلة واليقظة، والتخلي والتحلي والتجلي، والحدّ والصفة والنعت، وغير ذلك مما ورد في اصطلاحات الصوفية[١].

رمزية الأجناس والفصول

اتفقـت كلمات المناطقة على كون الفصول و الأجناس المرصودة لكـل نـوع ليست هي الفصول والأجناس الحقيقية، وإنما هي أقرب ما أمكن تصوره فيها، فأجناسها وفصولها الحقيقية لا يُمكن الوصول إليها إلا بالكشف.

كمـا «أن المعـروف عـند العلمـاء أن الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذرة. وكل ما يذكر من الفصول فإنمـا هـي خـواص لازمـة تكـشف عن الفصول الحقيقية، فالتعاريف الموجـودة بـين أيديـنا أكثـرها أو كلها رسوم تشبه الحدود، فعلى من أراد التعـريف أن يخـتار الخاصـة اللازمة البينة بالمعنى الأخص، لأنها أدلّ على حقيقة المعرف وأشبه بالفصل، وهذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء»[٢].

---

(١) راجع كتاب: **اصطلاحات الصوفية**، عبد الرزاق الكاشاني.

(٢) انظر كتاب: **المنطق**، للشيخ العلامة محمد رضا المظفر، دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ ، قم المقدسة: ج١ ص٩٣.

من هنا نجد ملا صدرا[١] يقول بوجود أنواع تحت النوع الإنساني، بمعنى: أن الإنسان ليس نوعاً أخيراً وإنما هو جنس لأنواع، وأنواعه هي الصور الباطنية التي عليها الإنسان والتي تتشكل بحسب ما عليه كل فرد من كمال ونقص توفر عليه. قال‌ﷺ: «إنّ حقيقة كلّ موجود لا تُعرف بخصوصها إلاّ بالمشاهدة الحضورية، وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية، فحقّ أنّها لا تُعرف إلاّ بمفهومات وعنوانات صادقة عليها، وتلك المفهومات وإن كانت داخلة في المفهوم المركّب المسمّى بالحدّ المشتمل على ما يسمّى جنساً وما يُسمّى فصلاً إلاّ أنّها خارجة من نحو الوجود الصوريّ الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة»[٢].

وبذلك نخلص إلى أن جميع الفصول والأجناس القريبة والبعيدة لا تعدو عن كونها رموزاً يُشار بها إلى الحقيقة الكامنة في الأنواع، وهكذا تُسجّل الرمزية بُعداً آخر يُؤكد أهميتها وضرورتها في البناءات العُلوية، الفكرية والعقدية والشرعية واللغوية.

---

(١) محمّد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩-١٠٥٠ هـ) لُقّب بصدر المتألّهين وصدر الدين و اشتهر بـ «ملا صدرا»، وهو من كبار حكماء الإسلام في القرن الحادي عشر، أسّس مدرسته المعروفة بـ «الحكمة المتعالية» وأحدث آراءه البديعة في مجال الفلسفة، فشغلت الحكماء من بعده، من آثاره: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (الأسفار الأربعة)، **تفسير القرآن الكريم**، **شرح أصول الكافي**، **المبدأ والمعاد**، **مفاتيح الغيب**، **الشواهد الربوبية**.

(٢) انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ ، بيروت: ج١، ص٣٩٢.

الرمزية في رحم السياسة

سجّلت الرمزية موقعاً متقدماً في عالم السياسة حتى ادعى جملة من أصحابها أسماء لهم غير أسمائهم وصفات غير صفاتهم وبُلداناً غير بلدانهم، يرمزون بذلك كله إلى ما عسر عليهم إظهاره، والذي يعنينا في المقام هو أن كل تشكيلة سياسية ـ مُتنفذة كانت أم مُعارضة ـ قد اتخذت من الرمزية في شعاراتها وثقافتها وكل ما يمُتّ بصلة لها منفذاً وطريقاً يُقرّبها من تحقيق أهدافها، حتى عُرف في الأوساط العامة بأن الساسة الناجحين والمؤثّرين في مجتمعاتهم بأنهم رموز لا ينبغي مسّها أو الطعن بها أمام أسماع الرعية، وهذا هو ما يدعو الساسة إلى الاندكاك بالرمزية؛ لما للرمزية من إمكانات هائلة توفر مناخات القدسية والحصانة للمتلبّسين بها، والتي تُوفر أيضاً قنوات إقناعية تختصر لأصحابها الوقت و الجهد، فالرسول الأكرم ﷺ كان رمزاً فريداً من نوعه امتلك قلوب رعيّته فتسابقوا للذود عنه وأملهم بالشهادة بين يديه، كما أن هنالك مواقع وموارد حسية سجّلت لها بُعداً رفيعاً في عالم الرمزية، وسوف نقف عند شاهد تأريخي واحد يُقرّب لنا تغلغل الرمزية في محاكاة الحقائق الكبرى.

أما الشاهد فهو فدك ، وفدك نحلة نحلها رسول الله ﷺ إلى ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام لتقتات منها هي وعيالها، ولكن القوم منعوها هذا الحقّ النبوي بعد رحلة الرسول ﷺ مُحتجين بأن الرسول الأكرم ﷺ قال: **نحن معاشر الأنبياء لا نورّث. ما تركناه صدقة**[1] . فكان ما كان ولم تعد

---

(١) روى البخاري: إن فاطمة عليها السلام أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من النبي ﷺ =

فدك لولاة الأمر الشرعيين إلا في عهد متأخر[١].

وما يعنينا في ذلك هو تحول فدك إلى رمز تأريخي يُشار من خلاله إلى الحقّ المسلوب تأريخياً، وقد كان الحكام يعون ذلك جيداً بأن فدك تعني الخلافة و الشرعية والسيادة، والمتتبع للسير التأريخي يحضره جواب الإمام موسى الكاظم عليه السلام عندما أراد المهدي العباسي أن يُعيد له فدك[٢].

قال أُستاذنا الشهيد الصدر قدس سره: «...كانت فدك معنى رمزياً يرمز إلى المعنى العظيم ولا يعني تلك الأرض الحجازية المسلوبة، وهذه الرمزية التي اكتسبتها فدك هي التي ارتفعت بالمنازعة من مخاصمة

= فيما أفاء الله على رسوله صلى الله عليه وآله تطلب صدقة النبي صلى الله عليه وآله التي بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر، فقال أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا نورّث ما تركنا فهو صدقة. انظر: **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري: ج ٤ ص٢٠٩، دار الفكر، ١٤٠١ هـ، بيروت.

(١) كان ذلك في عهد عمر بن عبد العزيز، أعادها لأبناء فاطمة عليها السلام، ولكن سرعان ما سلبها الأمويون مرة أُخرى بعد وفاته، علماً بأنه لم يُسلمها لسيّدهم آنذاك وهو الإمام علي بن الحسين عليه السلام.

(٢) روى الكليني: «لما ورد أبو الحسن موسى عليه السلام على المهدي (العباسي) رآه يردّ المظالم فقال عليه السلام: يا أمير المؤمنين ما بال مظلمتنا لا تردّ؟ فقال له: وما ذاك يا أبا الحسن ؟ ـ إلى أن ذكر فدك ـ فقال له المهدي: يا أبا الحسن حدّها لي، فقال عليه السلام: حدّ منها جبل أُحد، وحدّ منها عريش مصر، وحدّ منها سيف البحر، وحدّ منها دومة الجندل، فقال له: كلّ هذا ؟ قال عليه السلام: نعم ...». انظر: **أُصول الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص٥٤٣. إنها حدود الدولة آنذاك.

عاديــة منكمشة في أُفقها، محدودة في دائرتها، إلى ثورة واسعة النطاق رحيبة الأفق»[١].

فلم تعد القضية بقعة أرض محدودة لها موردها المادي المحدود، إنهـا تجاوزت ذلك، بل تجاوزت كل الحدود المادية، ولك أن تدرس مـا شـئت مـن المـستندات التاريخية الثابتة للمسألة، «فهل ترى نزاعاً مادياً، أو ترى اختلافاً حول فدك بمعناها المحدود وواقعها الضيق، أو تـرى تـسابقاً علـى غـلاّت أرض مهما صعد بها المبالغون وارتفعوا ؟ فليـست شـيئاً يحـسب له المتنازعون حساباً. كلا ! بل هي الثورة على أُسـس الحكـم، والـصرخة التـي أرادت فاطمـة أن تقـتلع بهـا الحجر الأساسي الذي بُني عليه التاريخ بعد يوم السقيفة»[١].

هـذه هـي الرمـزية الكُبـرى وأثـرها فـي حـركة وصناعة التأريخ، ودورهـا فـي تـشخيص الموقـف الـسياسي، ولا سـبيل غير ذلك لأن المعاني رفيعة وخطيرة ولا مُستودع لها تستقرّ فيه غير أرضية الرمزية.

مساحة الرمزية في القرآن الكريم

تقدمت منا الإشارة إلى مساحة الرمزية في القرآن، وهي كما أسلفنا عـسيرة الـتحديد أو التقريب، بل هي مستحيلة الرصد البتة، وذلك لأن القـرآن محـال أن يلـمّ أحد بأطرافه، بل مُحال الإلمام بأحد أطرافه[٢]،

---

(١) انظر: **فدك في التاريخ**، للسيد محمد باقر الصدر، تحقيق الدكتور عبد الجبار شرارة، الناشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ : ص٦٤.

(٢) يُريد بأطرافه خصوص القراءات التفسيرية والتأويلية، فلا القراءة المفرداتية كاملة، ولا الجُملية، فضلاً عن الموضوعية والتأويلية.

ولذلك سوف تبقى القراءة غير المعصومة مشوبة بكم هائل من الرموز، ولا يُعلم أيضاً بأن المعصوم عليه السلام هل سوف يُقدم القراءة الكاملة للإنسانية أم أنه عليه السلام سوف يكتفي منها بما يُغطي حاجة الإنسان إلى يوم يُبعثون.

وهنا نجد بعض الأكابر يُحاكي هذه الحقيقة فيقول بأن القرآن سوف يُحشر يوم القيامة بكراً، وفي ذلك كناية عن عدم تتميم قراءة أطرافه.

إن الرمزية في القرآن الكريم لم تفرضها ظروف مُراعاة كل عصر ومصر، لينهل منه القارئ أنى كان ما يُجيب به عن إشكاليات عصره، وإنما هنالك ظروف موضوعية أخرى عمّقت الحاجة إلى توسعة رقعة الرمزية في القرآن، منها تربوية القرآن حيث اقتضت الإشارة إلى بعض المطالب الحساسة بدلاً من التصريح بها، من قبيل قوله تعالى:﴿... **وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ** ...﴾ (الممتحنة : ١٢)، حيث الإشارة إلى الفاحشة، وقوله تعالى:﴿**مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ**...﴾ (المائدة: ٧٥)، في إشارة إلى حاجتيهما إلى دفع الفضلات، ومن كان كذلك فهو لا يصلح للألوهية قطعاً، وقوله تعالى:﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا** ...﴾ (الأعراف: ١٨٩)، في إشارة إلى المواقعة والمقاربة، وقوله تعالى: ﴿... **زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ**...﴾ (النور: ٣٥)، في إشارة إلى الوسطية في السلوك بين الاستغراق في الرهبنة (شَرْقِيَّةٍ) والاستغراق في المادية (غَرْبِيَّةٍ)، ولذا فهي نور على نور.

وهكـذا الحـال فـي عـشرات الآيات التطبيقية الأُخرى، التي نأمل الوقوف عليها في دراسات أُخرى.

جديـر بالذكر أن القرآن الكريم استعمل مفردة الرمز مرّة واحد في قــوله تعالــى:﴿ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةًۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًاۗ وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴾ (آل عمــران: ٤١)، وقـد اخـتلف المفسّرون في بيان هذه الرمزية وأسبابها[١]، حيث ورد في جملة من الروايات أنه كان يُومئ برأسه أو بيده أو مطلق الإشارة.

ولـنا أن نتـساءل عـن نـوع الاسـتثناء فـي الآية الكريمة، فإن كان الاستثناء منقطعاً فتلك الإشارة الحسية بيده أو برأسه أو بشيء آخر هي المعنـية فـي الكـلام، وإن كـان الاستثناء متصلاً فلابد أن يكون التكلم رمـزاً من جنس الكلام العرفي الحاصل باللسان، ولو خُلّينا نحن والآية فإنـه ينبغـي الالتزام بالأصل وهو كون الاستثناء متصلاً، فتكون النتيجة هـي أنـه كـان مأذوناً له بالتكلم العرفي اللساني ولكن بصورة مُقتضبة، وحـيث إن الاقتـضاب ينبغـي ألا يكـون مُخـلاً فلابـد من الرمزية في المقـام، والرمـزية هـي لكـل تفصيل، وفي هذه الرمزية دروس تربوية عظـيمة قـد نقف على تفصيلاتها في مناسبة أُخرى، ولكن ما لا يُدرك كلّه لا يُترك جُلّه.

---

(١) قال الطبري: «إنما عوقب بذلك لأن الملائكة شافهته مشافهة بذلك فبشّرته بيحيى، فسأل الآية بعد كلام الملائكة إياه، فأخذ عليه بلسانه، فجعل لا يقدر على الكلام إلا ما أومأ وأشار، فقال الله تعالى ذكره كما تسمعون: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًاۗ﴾». **جامع البيان**، مصدر سابق: ج٣ ص٣٥٢.

فمـنها أن الـنعم مُطلقاً ينبغي أن تُقابل بالشكر، قال تعالى:﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (الـنحل : ١١٤)، وأمـا الـنعم الخاصـة فينبغي فيها دوام الذكر والتسبيح والإخلاص في ذلك[1].

علاقة الرمزية بالهدف القرآني

للقرآن أهداف عامّة وخاصّة وأخصّ، والعامة تتمحور في تحصيل الهداية العامـة، وهـذه الهدايـة العامـة هـي مقدمـة لتحـصيل الهدف الخـاص، قال تعالى:﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (الـنحل : ٨٩)، فهـو هدى لكافة المسلمين، ولكنها هداية عامة.

وأمّا الأهداف الخاصة فتتمحور بتوجيه الإنسان إلى القادة الهداة الميامين من عترة الرسول الأكرم ﷺ، وهم أئمة أهل البيت عليهم السلام بضميمة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ (الإسراء : ٩)، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾، قال: **يهدي إلى الإمام**[2]، وهذا المعنى قد أكدته روايات كثيرة معتبرة جاءت مُفسرة لآيات تناولته، فعن الإمام محمد الباقر عليه السلام

---

(١) ولعمري بأن التوفيق للتمسّك بالعترة الطاهرة عليهم السلام لهو من أعظم مصاديق النعم الخاصة، وعليه ينبغي دوام الشكر والذكر والتسبيح.

(٢) **أصول الكافي**، مصدر سابق:ج١ ص٢١٦ ح٢ .

وهو يُخاطب سديراً[١]: «**يا سدير إنما أُمر الناس أن يأتوا هذه الأحجار فيطوفوا بها، ثم يأتونا فيعلمونا ولايتهم لنا، وهو قول الله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهۡتَدَىٰ﴾** (طه : ٨٢) ـ ثم أومأ بيده إلى صدره ـ **إلى ولايتنا**»[٢].

وأما الهدف الأخصّ فإنه يتمحور في معرفة الله تعالى، والهدف العام ما هو إلا مقدمة لتحصيل الهدف الخاص، والهدف الخاص ما هو إلا مقدمة لتحصيل الهدف الأخصّ، وأما الهدف الأخصّ فهو الغاية من وراء كل ذلك.

إذا اتضح ذلك نعود لنسأل عن علاقة الرمزية بأهداف القرآن العامة والخاصة و الأخص، فهل هنالك علاقة في البين؟

نعم، هنالك علاقة وثيقة جداً، وهذه العلاقة طولية مراتبية، فهي على مستوى الهدف العام محدودة الحركة، ثم تشتدّ في الهدف الخاص ثم تنبسط[٣] دائرتها تماماً على مستوى الهدف الأخصّ،

---

(١) هو أبو الفضل سدير بن حكيم الصيرفي الكوفي، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ممدوح، ورد في حقّه عن زيد الشحام (قال: إني لأطوف حول الكعبة وكفّي في كفّ أبي عبد الله عليه السلام ودموعه تجري على خدّيه، فقال: **يا شحام ما رأيت ما صنع ربي إليّ**، ثم بكى ودعا، ثم قال: **يا شحام إني طلبت إلى الهي في سدير وعبد السلام بن عبد الرحمن، وكانا في السجن، فوهبهما لي وخلّى سبيلهما**). وهذا حديث معتبر يدلّ على علوّ مرتبتهما. انظر: **خلاصة الأقوال**، للعلامة الحلي: ص ١٦٥.

(٢) **أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص٣٩٢ ح٣.

(٣) الانبساط بمعنى السعة والتمدّد وليس بمعنى السهولة والوضوح.

فالرمزية آخذة بالتعقيد كلما ارتقينا في الأهداف، وهذا الارتقاء ينسجم تماماً مع إستراتيجية المعارف و العلوم عموماً ومع السلّم القرآني[١] خصوصاً، فليس كل ما يُعرف يُقال، ولا ينبغي لكل أحد أن يُعاين الحقيقة إلا بمقدار استعداده، وهذا الاستعداد المُسبق تكشف حدود الرمزية عنه، وعندئذ سوف نفهم أيّ مراتب للذين يعلمون و للذين لا يعلمون في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (الزمر: ٩)، وسيتضح في أيّ مرتبة من الموت والحياة التي نحن عليها في قوله تعالى:﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ ...﴾ (فاطر: ٢٢).

الرمزية وفواتح السور

شكّلت فواتح السور مساحة كبيرة في أُفق الرمزية لم يُسبر غورها ولم تُكشف أسرارها بعد، فهي في أُفق المستوى الثالث من أهداف القرآن الكريم، أعني المستوى الأخصّ الذي يحتاج إلى معاينة للحقيقة.

إن فواتح السور أو الحروف المقطعة قد انتشرت على مساحة تسع وعشرين سورة، قيل بأنها مفاتيح السور نفسها، وقيل بأنها تُمثل الوجود الإجمالي لتلكم السور، وقيل بأنها إجمال لحوادث وقعت بعد زمن النزول بفترات غير قصيرة، وقيل بأنها إجمال القرآن كلّه، وقيل بأنها إجمال وقائع البشرية في آخر أزمنتها ، وقيل بأنها مُجرد حروف مباني لا تحمل أيّ معنى، وقيل وقيل.

---

(١) تعرّض السيد الأُستاذ إلى تفصيلات السلّم القرآني في كتبه الأخرى.

وهـذا الخـلاف والاختلاف كاشف إنّي عن غياب الحقيقة الكامنة وراءهـا، و لـيس هـنالك شيء نستقربه مما قيل، ولكننا نقول بأن هذه الحروف المقطعة هي مُستودع استثنائي للرمزية في القرآن الكريم، ولا يـبعد أن تكون هذه الفواتح هي أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كلّه، بمعنـى أن للرمـزية مـرجعية تُحـدد جميع الخطوط البيانية لأيّ رمزية أُخرى، وهذه المرجعية تكمن في هذه الفواتح.

سؤال وأُطروحات

والآن نودّ طرح سؤال في غاية الأهمية، وهو:

إذا كانـت هـذه الحروف المُقطعة تُمثّل أعلى سقف من مستويات الرمـزية فـي القـرآن الكريم فلماذا ابتدئ بها الكلام ؟ أليس هذا الأمر يتقاطع مع أهداف القرآن وإستراتيجيته في إيصال رسالته ؟.

وهنا ينبغي لنا التأمل كثيراً في الإجابة عن ذلك، وحيث أن الإجابة لا يُمكن أن تكون قطعية بأيّ حال من الأحوال فإننا سوف نطرح عدة أُطروحات.

الأُطـروحة الأُولـى: إن القـرآن الكـريم يتحـرك باتجـاه الإنسان بحـركتين، الأُولـى كمية والأُخرى نوعية، وأن الفواتح تسير في ركاب الحركة النوعية.

توضيح ذلك: المراد من الكمية هو الأكثرية من الناس، والمراد من النوعـية هـو الأفـضلية فـي الناس، ولا ريب بأن الأكثرية غير ملحوظ فيهم كمالات خاصة، حيث يكفي انسياقهم ولو بواسطة العقل الجمعي حـيث دورهـم تـشكيل القاعـدة، و أمـا الأفضلية فهم الملحوظ فيهم

كمالات خاصة، فهم النُخبة وهم القادة.

وعليه فإن الهداية العامة يُقصد بها الأكثرية لا النوعية، بخلاف الهداية الخاصة ـ فضلاً عن الأخصّ ـ فإن المقصود فيها الأفضلية، والأكثرية نظراً لافتقادهم للكمالات الخاصة فإنهم لا يلتفتون إلى وجود الفواتح فضلاً عن السؤال عنها فضلاً عن التأمل فيها ، بخلاف الخاصة والأخصّ فإنهم يلتفتون بقوة، فناسب هذا الالتفات الجدي والمتوقع منهم أن يُستقطبوا بمستوى رفيع من الرمزية، وهنا جاءت الفواتح لتُلبي الشغف الواقع والآتي من الطبقة النوعية الخاصة، فالفواتح تحقق الهداية ولا تُنافيها، ولكن للطبقة الخاصة والأخصّ.

الأُطروحة الثانية: إن القرآن الكريم له حركتان أُخريان، هما:

الأُولى: حركة تكتيكية قصيرة المدى، هدفها تحقيق حالة من الانبهار تجاه النصّ فكان لابد من البدء بالفواتح، فهي الوسيلة الأنجع في شدّ الأنظار بقوة، كما هو الحال في استخدام ضمير الشأن أو القصة والحكاية، حيث اعتادت العرب استخدامه في الأمور العظيمة لشدّ انتباه المتلقي، وقد استخدم القرآن الكريم هذا الأُسلوب أيضاً في أكثر السور رمزية وعمقاً، وهي سورة الإخلاص، حيث ابتدأت السورة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص : ١)، حيث يرى أعلام اللغة أن (هُوَ) ضمير شأن لا محلّ له من الإعراب، فالكلام تام الإسناد في (ٱللَّهُ أَحَدٌ)، ولعلنا نُوفَّق لبيان المراد من كلمة (هُوَ) في الآية ليتضح حجم ما قاله اللغويون.

الثانية: حركة إستراتيجية بعيدة المدى، هدفها إعمال النظر في

أول السطور ثم التدرج تصاعدياً في الدقة والتأمل والتحقيق، وهذا ما يُفضي بالقارئ إلى تناول بعض الإشارات واللطائف والحقائق.

وعليه فالحركتان معاً تصبّان في بحر الهداية، فيرتفع الإشكال من رأس.

الأُطروحة الثالثة: وهي على شقّين، هما:

الأول: إن القرآن الكريم حرص على التنوّع في عرض مساحات الرمزية، و مقتضى هذا التنوع هو البدء بالفواتح في جملة من السور.

الثاني: إن الفواتح حققت هدف التنوع بوضوح ولم تُغطِّ مساحات السور كاملة لكي يرد الإشكال.

وما نختاره في المقام هو المزج بين هذه الأُطروحات الثلاث، فإن كل واحدة منها تكشف عن بُعد خفي في رمزية الفواتح ، وإذا كان ولابد من الفصل بينها فالأُطروحة الأُولى هي الأرجح.

رمزية الأسماء الحسنى

قال تعالى:﴿**وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف : ١٨٠)، ولا ريب بأن الأسماء الحسنى والصفات الأسنى لله تعالى ليست مجرّد مفاهيم جوفاء وإنما هي حقيقة وجودية خارجية حقّة، وإلا فما جدوى التوسل بألفاظ لا تخرج عن دائرة الاعتبار ؟ لابدّ لنا أن ندعوه ونتوسل إليه بوجوده المنبسط بأسمائه وصفاته لا بألفاظ قد تصدق عليه وعلى غيره، فالحي والعالم والقادر والسميع والبصير كمفاهيم قد تصدق

علـى غيره، ولكن حياته وعلمه وقدرته وسميعيته وبصيريته الوجودية الخارجية لا تصدق البتة إلا عليه.

فالأسـماء الإلهـية الحقيقية (العالم، القادر، الحيّ، المدرك،...) هي مُـسمّيات الأسماء اللفظية، وإنّ الألفاظ مجرّد أسماء لها، وإننا مُطالبون بـأن ندعوه بالأسماء الوجودية لا بالأسماء اللفظية، فاللفظية هي أسماء الأسماء، فمن دعاه بأسمائه وحّده، ومن دعاه بأسماء أسمائه ألحد في أسـمائه، وهـذا هـو أبرز وجوه قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ﴾.

ومـن الثابت في محلّه أن أسماءه سبحانه هي عين ذاته، فلو كانت أسـماؤه مُجرد ألفاظ للزم أن تكون ذاته المقدسة كذلك، وهذا ممنوع عقلاً ونقلاً.

وبـذلك يتّـضح لـنا أنّ الإنـسان عندما يدعو ربّه قائلاً: (اللّهمَّ إنّي أسـألك باسمك) فإنّه لا يقصد بذلك لفظ الاسم فقط ؛ فإنّه مجرّد لفظ لا يُـسمن ولا يُغنـي من جوع، وإنّما هو يسأل ويتوسّل بواقع خارجي كـائن وراء اللفـظ، وذلك الواقع الخارجي هو الذات بلحاظ صفة، فلو قال الداعي: (يا مُحيي، يا شافي، يا مُعطي)، فإنّه يقصد الذات المقدّسة بلحـاظ اتّصافها بالصفة التي دعا بها وهي: الإحياء و الإشفاء والإعطاء. وهـذا هـو الواقـع الخارجي المؤثّـر في الوجود، فلا جدوى من اللفظ ولا جدوى من معناه الماثل في الذهن.

نعـم، للاسـم بوجـوده اللفظـيّ والذهنـيّ صـفة الحكاية عن ذلك الوجـود الحقيقـيّ، ومـن الواضـح أنّ المؤثّـــر فـي الوجود هو الاسم

بوجـوده الحقيقـيّ طـبقاً لقانون السببيّة من أنّ المؤثّر في نظام الوجود لابدّ أن يكون شيئاً حقيقيّاً[(١)].

إذا اتضح ذلك فأعلم بأن أسماء الله الحسنى وصفاته الأسنى بنكتة كـونها تُمـثّل عـين ذاته فإنها لا يُمكن الإحاطة بها قطعاً وجزماً، وهذا الأمـر اقتـضى إغـلاق بـاب معرفته سبحانه بحسب الظاهر، فهل الأمر كذلك؟

الـصحيح جـزماً هو استحالة معرفته سبحانه على نحو الإحاطة به، وهكـذا الحـال فـي أسـمائه التـي تُمثل عين ذاته، ولكن هذا لا يعني إغلاق باب معرفته، فالمطلوب تحقيقه هو الوصول إلى أعلى المراتب فـي معرفته غير الإحاطية، وهذه المعرفة غير الإحاطية هي الأُخرى إن سُلك فيها طريق المعرفة النظرية البرهانية التحقيقية فإنها لا تحتاج إلى وسـائط الرمـزية، لأن المعـرفة النظـرية البرهانية لا تعدو عالم الذهن، فـتكون محـدودة بحـدوده، وإذا مـا ثبـتت الحاجـة لذلك فإنها حاجة صورية لا يترتب عليها الشيء الكثير.

وأمـا إذا سُـلك فـيها طـريق المعـرفة الشهودية الكشفية التحققية فالأمر مُختلف تماماً، فإن العارف سوف يحتاج إلى الرمز، بل لا سبيل آخـر أمامـه، وهذه الرمزية سوف تقيه من الانحراف والخطل، وبذلك نفهـم أن الـشطحيات[(٢)] والجهـر فـي مواضـع الإخفات التي يقع فيها

---

(١) انظر تفصيل المسألة في كتاب **معرفة الله**، كمال الحيدري: ج١ ص٢٤٤.

(٢) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى. نادراً ما توجد من المحقّقين. انظر: **رسائل ابن عربي** للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الطائي، وضع حواشيه =

بعـض الـسالكين مـا هي إلا تعبير آخر عن غياب دور الرمز والرمزية، وغياب الرمز والرمزية عن السالك دليل قصور سلوكه[(١)]، وبسببه خرج المحدود عن الحدود واختلّت عنده صورة المقصود.

وحـيث إن المعـرفة التـي ينبغي أن نكون بصددها ونقصر الجهد على تحصيلها هي المعرفة التحققية الحقة فإن الرمزية لا بد منها، فهي بـوّابة الـورود إلـى المقصد، وها هنا مكامن السرّ وأخفى، حيث البوح بمعنـى المنتهـى، وقـاب قوسين أو أدنى، نكفـّ عنه ونُطفئ السراج[(٢)] فقد طلع الصبح.

رمزية الحق والباطل في القرآن

فـي ضوء الحركة الرمزية للنصّ القرآني نُلاحظ أن هنالك اهتماماً واضـحاً و متميـزاً فـي إبـراز رمزية قطبي القيم الإلهية والإنسانية معاً،

= محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ ، بيروت: ص ٤٠٨.

(١) قال السيد الخميني ﷺ: «والشطحيات كلّها من نقصان السالك والسلوك وبقاء الإنيّة والأنانيّة، ولذلك بعقيدة أهل السلوك لابدّ للسالك من معلّم، يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفيّاته، غير مُعوجّ عن طريق الرياضات الشرعية» انظر: **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، للسيد روح الله الخميني، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، ١٣٨١ هـ .ش، قم: ص٨٨.

(٢) كلمة: (اطفِ السراج فقد طلع الصبح) للإمام علي ﷺ. وقيل بأن المراد من السراج هو العقل، والمراد بالصبح هو الحقيقة. انظر: **شرح الأسماء الحسنى**، لملا هادي السيزواري، نشر مكتبة بصيرتي، قم: ج١ ص١٣٣.

والمتمثلة بقيم الحقّ وبقيم الباطل، والتي يُعبر عنه القرآن الكريم في آية الكرسي بولاية الله تعالى و ولاية الطاغوت.

إن هذه الولاية بمصداقيها لا يحدها زمان أومكان، ولذلك فهي موغلة في الرمزية، ومنبسطة تماماً على روح القضية الحقيقية، وهذا التوغل والانبساط حقيقتان لايتسنى لنا إنكارهما، بل لا يتسنّى لنا احتمال غيرهما، لما عرفت في أكثر من مورد من أن النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً ديمومته لا تُحدّ بالزمكان، وهذا هو أهم ملاكات خاتمية الدين الإسلامي.

ما نُريد أن نقوله في المقام هو أن هذه الرمزية لقيم الحقّ والباطل لم تُبرز بشكل دقيق وحيوي كما أُبرزت في النصّ القرآني، والسرّ في ذلك هو أن النصّ القرآني قد اعتمد كثيراً في حركته الإستراتيجية، وعلى المستويات الثلاثة من الهداية - العامة والخاصة والأخصّ[1] - على وسائلية هاتين القيمتين في تحقيق أهدافه، و التي يُمكن أن نطلق عليها عنوان وسائلية الترغيب والترهيب أو وسائلية الثواب والعقاب أيضاً، ولكن مع مُلاحظة بعض الخصوصيات.

إن رمزية الحقّ والباطل في القرآن في الوقت الذي تُمثل كمالاً معرفياً مُتميزاً، فإنها تُمثل منفذاً للتعبير من قبل طُلاب الحقّ والحقيقة، ومن قبل المُضطهدين في الأرض، ولانعني هنا أُسلوب التهدئة واستفراغ الغضب، فذلك مرفوض قرآنياً، وإنما عنينا ترشيد السلوك

---

(١) تعرض السيد الأُستاذ إلى هذه العناوين الثلاثة في بحث (علاقة الرمزية بالهدف القرآني) المتقدّم، فراجع.

الإنـساني، فالرمـزية هـنا لا تأتـي وهي مُفرغة من مضامينها الحقيقية، ولـذلك فـإن حضورها تعبير آخر عن حضور مضامينها العظيمة، وهنا يكمـن الترشيد والتصحيح، فليس كل طالب حقّ هو مُصيباً للطريق[١]، وهذا واضح.

الرمزية والتفسير

لا ريـب بـأن هـنالك حاجة ماسة للتفسير، وهذه الحاجة تتفاوت مـراتبها بحـسب الـصياغات والمـضامين التـي علـيها الـنصّ القرآني، وحيث إن الرمزية في النصّ القرآني أمر واقع وإنها تُمثل أعلى مراتب الـنصّ معرفياً، كما أنها بمنأى عن المُباشرة والظهور، وموغلة في الدقة والعمـق، كـل ذلك سوف يُعمّق الحاجة للتفسير، فتكون الرمزية دليلاً مُبرزاً لإثبات الحاجة لتفسير القرآن، بل هي دليل مُبرز للتأويل أيضاً.

مـن هـنا نـودّ الإشارة إلى نكتة في غاية الأهمية، وهي أن المُفسر والمـؤول معـاً إذا لـم يكـونا مُلتفتين لرمزية النصّ القرآني وضوابطها ومـواردها وأهـدافها فإنهمـا سـوف يفقـدان شـرطاً مهماً في الصناعة التفـسيرية والتأويلية، كما أن نتاجهما التفسيري والتأويلي سوف يكون قاصـراً ومُـشوّهاً تمامـاً، نظراً لتوقف الكثير من النتائج التفسيرية فضلاً عن التأويلية على فكّ وترجمة جملة من الرموز.

---

(١) ورد هذا المعنى الرفيع في كلمة لأمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قالها في حقّ الخوارج: «**لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه**» يعني معاوية وأصحابه. **نهج البلاغة**: ج١ ص ١٠٨، رقم٦١.

ولـذلك فالوقـوف على رمزية النصوص القرآنية ليس مطلوباً لذاته فحـسب وإنمـا هـو مقدمـة أساسـية لفهـم عـدد كبيـر من النصوص الأُخـرى، وبـذلك يتـضح بأن الرمزية لا تُشكل ترفاً فكرياً، كما توهم البعض ذلك، وإنما هي حلقة أساسية في منظومة المعارف القرآنية.

الرمزية والتأويل

ممـا تقدم يظهر لنا وجه الحاجة للوقوف على الرمزية في البيانات التأويلية، بل سوف تتعمّق الحاجة كثيراً، لأن المرتكز الأساسي للعملية التأويلـية هـو الرمـز والرمـزية، فـإذا مـا فقـدت العملية التأويلية هذا المرتكز سقطت من رأس.

وعليه فبالقدر الذي يتوفر عليه المؤول من مُعطيات الرمزية تكون القيمة المعرفية لنتاجه التأويلي، والعكس بالعكس.

وعلـيه فإن جميع المصنفات والنتاجات التأويلية ينبغي أن يتوقف تقيـيمها و الأخذ بها على مقدار ما توفّر عليه المؤول من الرمزية، كما أن المُقـوّم للمـتون التأويلـية ينبغي أن يكون على قدر كبير من الفهم والسلطنة على الرمزية.

ومن هنا تتضح لنا قيمة التقويم الذي يتبرع به بين الفينة والأُخرى بعـض المتطفلـين على العمليتين التفسيرية والتأويلية، ومن هنا يتضح لـنا بـؤس التكفيـريات والتضليليات التي يصبّها البعض ـ ممن يجهل معنـى الـتأويل فـضلاً عـن معنـى الرمـزية ـ علـى رؤوس المفسرين والمؤولـين للـنصّ القرآنـي ممن فنوا أعمارهم ولم يدخروا جهداً في حمل القرآن وخدمة أهدافه !.

جدير بالذكر أن الرمزية في العملية التأويلية سوف تستمد ملامحها وخطوطها البيانية العليا من عالم خزائنية القرآن المومأ إليه بقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ٢١)، وهذا العالم تكمن فيه الحقائق القرآنية، وأنه عالم وجودي حقيقي خارجي تنتهي جميع المعارف الحقّة إليه.

٣: اشتمال القرآن على المتشابهات

ما ينبغي أن يُقال في هذا المجال: إنّ اشتمال النصّ القرآني على المتشابهات إنّما هو من اللوازم التي لا تنفكّ عن وجود التأويل للقرآن، بمعنى أنّ الله سبحانه لم يجعل الآيات بنحو تنقسم إلى محكمة ومتشابهة بحيث كان بالإمكان التحرّز عن ذلك حتّى يرد إشكال أنّه مخلّ بالغرض الذي جاء من أجله البيان القرآني ـ أعني الهداية ـ.

ولعلّ من أوضح الآيات الدالّة على هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءًۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾ (الرعد: ١٧).

حيث بيّن أنّ حكم المَثَل جارٍ في أفعاله تعالى كما هو جارٍ في أقواله، ففعله تعالى كقوله الحقّ إنّماً قصد منهما الحقّ الذي يحويانه، ويصاحب كلاً منهما أمور غير مقصودة ولا نافعة يعلوهما ويربو عليهما، لكنّها ستزول وتبطل ويبقى الحقّ الذي ينفع الناس، وإنّما يزول ويزهق بحقّ آخر هو مثْله. وهذا كالآية المتشابهة تتضمّن من المعنى حقّاً مقصوداً، ويصاحبه ويعلو عليه بالاستباق إلى الذهن معنىً آخر باطل غير مقصود، لكنّه سيزول بحقّ آخر يظهر الحقّ الأوّل على الباطل الذي يعلوه، ليحقّ الحقّ بكلماته ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.

ومنـشأ ذلك أنّ المعارف الحقّة الإلهيّة كالماء الذي أنزله الله تعالى مـن السماء هي في نفسها ماء فحسب من غير تقييد بكمّية ولا كيفيّة، ثـمّ إنّهـا كالـسيل الـسائل فـي الأودية تتقدّر بأقدار مختلفة من حيث الـسعة والـضيق. وهذا حال المعارف الحقّة من حيث كونها واردة في ظـرف اللفـظ والدلالـة فإنّهـا بـورودها أودية الدلالات اللفظيّة تتقدّر بأقدارها، وتتشكّل بأشكال المرادات الكلاميّة بعد إطلاقها.

فهـذه الأقـوال وإن كانـت ثابتة من حيث مراد المتكلِّم بكلامه إلاّ أنّهـا مع ذلك أمثال يمثّل بها أصل المعنى المطلق غير المتقدّر، ثمّ إنّها بمـرورها فـي الأذهـان المختلفة تحمل معاني غير مقصودة كالزبد في الـسيل، لأنّ الأذهـان مـن جهـة ما تخزنها من المرتكزات والمألوفات تتصرّف في المعاني الملقاة إليها.

خلاصة ما تقدّم

مـن أهـمّ النـتائج التـي انتهيـنا عـندها: أنّ التأويل ليس من سنخ المدلـول اللفظـي، بـل هـو أمـر خارجيّ حقيقيّ تكوينيّ، وأنّه شامل لجمـيع القـرآن ـ محكمه ومتشابهه ـ فهو الحقيقة الواقعيّة التي تستند إلـيها البـيانات القـرآنيّة. ومـا الألفـاظ التي نقرؤها ونتلوها إلاّ وسائل تنـسجم مـع تـركيبتنا العقلـيّة، فهـي تقـرّب تلك الحقيقة الواقعيّة إلى أذهانـنا التـي اعـتادت القـبول والأُنس بالمعاني الصوريّة والمنظورات الحسّيّة.

وبـذلك يقترب هذا المعنى كثيراً من حقيقة الظاهر والباطن ـ كما سـيأتي ـ فالظاهر هو المعاني الصوريّة الموضوعة لها الألفاظ، والباطن

يمثِّل الحقيقة الواقعيّة لذلك المعنى الصوري. فهناك أمور ثلاثة:

الأوّل: هـو الألفـاظ الموضـوعة للمعانـي الصوريّة، مهمّتها إخطار تلك المعاني في الذهن.

الثانـي: هـو نفس المعاني الصوريّة الحاكية عن الحقائق الخارجيّة للقرآن.

الثالث: هو نفس الحقائق القرآنيّة .

فـالأوّل وجـوده لفظـيّ، والثانـي وجـوده ذهنـيّ، والثالث وجوده خارجيّ.

وإنّ الظاهـر الـذي يـتكفّل بـه التفـسير لا يخـرج عن دائرة العلم الحـصولي، وأمّا الباطن الذي يتكفّل به التأويل فإنّه يندرج ضمن دائرة العلم الحضوري.

ونقـصد بالـتأويل ـ الواقـع فـي دائـرة العلم الحضوري ـ الوقوف الـشهودي علـى الحقائق الخارجيّة، لا مجرّد تصوّرها ذهناً، فذلك وإن كـان مقدّمة مهمّة للتأويل المفضي إلى الوقوف الشهودي على الحقائق الخارجيّة، إلاّ أنّه لا يخرج أيضاً عن دائرة العلم الحصولي.

وبـذلك نخلـص إلـى أنّ التفـسير الـذي مهمّته كشف النقاب عن الظاهـر، هو كونه يمثِّل مقدّمة أولى للوصول إلى التأويل الكاشف عن الواقع الخارجي الذي ابتنت عليه الألفاظ القرآنيّة، فالألفاظ هي الوجود الـنازل للقـرآن، وتلـك الحقائق الغيبيّة هي الوجود الثابت المُستلّ منه ذلك الوجود النازل.

فالألفاظ القرآنيّة هي المفردات الحاضرة أمامنا بوجودها اللفظي

ومعانيها الصوريّة، وأمّا الحقائق الغيبيّة التي تقف خلف ذلك الوجود اللفظي والصوري فإنّها خزائن تلك الألفاظ ومعانيها الذهنيّة. قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، فالألفاظ هي الشيء المنزّل بقدر معلوم لدينا بسقفها الصوتي والكتبي حتّى تُفهم وتُتعقّل ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، أمّا الخزائن فهي الحقائق التكوينيّة الخارجيّة التي تمثِّل روح القرآن وحقيقته التي تجلّى الله تعالى فيها لخلقه ولكن لا يبصرون ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (الدخان: ٤٢).

وتلك الخزائن ثابتة غير متغيّرة، باقية غير فانية، وقد أُشير إلى هذه النكتة في آية الخزائن، حيث يقول تعالى: ﴿عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾ وما دام الشيء عنده سبحانه فهو باقٍ ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦).

إن للقرآن ظهراً وبطناً

- اتجاهان في فهم بطون القرآن.
- طريق الوصول إلى باطن القرآن.
- العلاقة بين الظاهر والباطن.

تمهيد

استفاضت النصوص الروائيّة من طريق المدرستين، على أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، نذكر في ما يلي شطراً منها:

• عن السكوني، عن أبي عبد الله الصادق عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «... **فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع وماحل مصدّق**» إلى أن قال: «**وله ظهرٌ وبطن، فظاهره حكمٌ، وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق...**»[1].

• عن محمّد بن منصور قال: «سألت الإمام الكاظم عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ** ﴾ (الأعراف: ٣٣) فقال: **إنّ القرآن له ظهرٌ وبطن**»[2].

• وقال عليّ أمير المؤمنين عليه السلام: «**سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول: ليس من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن، وما من حرف إلاّ وله تأويل**»[3].

• وعن الحسن قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «**لكلّ آية ظهر**

---

(١) **الأصول من الكافي:** كتاب فضل القرآن، الحديث ٢، ج٢ ص٥٩٩ .

(٢) المصدر السابق: كتاب الحجّة، باب من ادّعى الإمامة وليس لها بأهل، الحديث ١٠، ج١ ص٣٧٤.

(٣) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار:** ج٣٣ ص١٥٥.

وبطن، ولكلّ حرف حدّ، ولكلّ حدّ مطلع»[١].

• ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحّاك عن ابن عبّاس قال: «**إنّ القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون»**[٢].

اتّجاهان في فهم بطون القرآن

قد وقع الكلام بين الأعلام في المراد من هذه النصوص، وقد وجد في مقام فهمها اتّجاهان ـ كما تقدّم في بيان المراد من التأويل ـ. بيان ذلك: إنّ هذه النصوص جميعاً اشتركت في وصف القرآن بأنّ له باطناً بل بطوناً متعدّدة، ومن الواضح أنّ لذلك دلالة قاطعة على عمق القرآن كما ورد في حديث الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله حيث قال: «**وله ظهر وبطن... ظاهره أنيق وباطنه عميق**».

بيدَ أنّ السؤال: هذا العمق أهو من سنخ المعاني الذهنيّة والمفاهيم النظريّة والفكريّة المستمدّة من اللفظ، أم هي حقائق وراء اللفظ، لها استقلالها السنخي عن الألفاظ، وإن كان يمكن أن تكون ثمَّ علاقة تركيبيّة من نوعٍ ما، بين الاثنين؟

بتعبير آخر: ما هو منشأ هذا العمق، وما هو سرّ اختصاص القرآن بالبطون وتوافره على شموليّة المعنى؟ أيعود ذلك إلى كينونة القرآن وأنّه يتألّف من حقائق ذات مراتب متعدّدة تكمن وراء اللفظ، لا يكون

---

(١) رواه القاسم بن سلام في **فضائل القرآن**: ص٤٢، والطبراني كما في **مجمع الزوائد**: ج ٧ ص١٥٢، نقلاً عن **الإتقان في علوم القرآن**: ج٢ ص٤٥٩ النوع: ٧٧.

(٢) **الإتقان في علوم القرآن**: النوع ٧٧، ج٢ ص٤٦٠.

اللفـظ إلاّ التعبيـر الأخيـر عن تلك الحقائق أو قشرة ذلك اللبّ، أم أنّ الـذي ينـشأ مـنه عمق القرآن وغور معانيه وثراء مفاهيمه وتعدّدها هو اللفـظ وكيفيّة استعماله وتركيبه. ومن ثمّ فإنّ البطون والمعاني المترتّبة علـى بعضها هي من مقولة المفاهيم والتأويلات الذهنية التي تنبثق عن دلالـة اللفظ وطبيعة التركيب فيكون ممّا يحتمله اللفظ القرآني ويكون أحـد مدلولاته، وتخضع عمليّة نيلها ووضع اليد عليها إلى بذل الجهد العقلي والنشاط الذهني التأويلي والاتّصاف بحدّة الذكاء وعمق التفكير وما إلى ذلك ؟

اخـتار جملة من الأعلام في المقام ما أشرنا إليه في الاتّجاه الثاني، مـن أنّ الـبطون حقـيقة كائنة وراء النصّ وخارجة عنه، كالغزالي وابن عربي والشيرازي والطباطبائي وغيرهم.

أمّـا الغزالـي فقـد قـال: «فـإن قلت: هذا الكلام يشير إلى أنّ هذه العلـوم لهـا ظواهـر وأسـرار، وبعـضها جليّ يبدو أوّلاً، وبعضها خفيّ يتّـضح بالمجاهـدة والطلب الحثيث والفكر الصافي والسرّ الخالي عن كـلّ شـيء من أشغال الدُّنيا سوى المطلوب. وهذا يكاد يكون مخالفاً للـشرع، إذ لـيس للـشرع ظاهر وباطن وسرّ وعلن، بل الظاهر والباطن والسرّ والعلن واحد فيه ؟

ثـمّ أجاب عن ذلك بقوله: «فاعلم أنّ انقسام هذه العلوم إلى خفيّة وجلـيّة لا ينكـره ذو بـصيرة، وإنّمـا ينكره القاصرون الذين تلقّفوا في أوائـل الـصبا شـيئاً وجمـدوا عليه، فلم يكن لهم ترقٍّ إلى شأو العلاء ومقامات العلماء والأولياء، وذلك ظاهر من أدلّة الشرع. قال صلّى الله عليه

(وآلـه) وسلّم: **إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً وحدّاً ومطلعاً**، وقال عليّ رضي الله عنه ـ وأشار إلى صدره ـ: **إنّ هاهنا علوماً جمّة لو وجدت له حَمَلَة**.

وقال الله تعالى: ﴿ **وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ** ﴾ (العنكبوت: ٤٣) وقال صلّى الله عليه (وآله) وسلّم: **إنّ من العلوم كهيئة العلم المكنون لا يعلمه إلاّ العالمون**».

ثـمّ خـتم كلامه بقوله: «ومَن زعم أن لا معنى للقرآن إلاّ ما ترجمه ظاهـر التفـسير فهـو مخبرٌ عن حدّ نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفـسه، ولكـنّه مخطـئ بـردّ الخلـق كافّـة إلـى درجـته التي هي حدّه ومحطّه...»[(١)].

وقـال الـشيرازي إنّ القـرآن: «ينقـسم إلى سرّ وعلن، ولكلّ منهما ظهـر وبطـن، ولبطـنه بطـن آخـر إلـى أن يعلمه الله، ولعلانيته علانية أخرى إلى أن تدركه الحواسّ وأهلها.

أمّـا ظاهـر علـنه، فهـو المـصحف المحـسوس الملموس والرقم المـنقوش الممـسوس. وأمّـا بـاطن علنه، فهو ما يدركه الحسّ الباطن ويـستثبته القـرّاء والحفّـاظ فـي خـزانة محفـوظاتهم كالخيال ونحوه. وهاتان المرتبتان من القرآن أوّليّتان دنيويّتان، ممّا يدركه كلّ إنسان.

وأمّـا باطـنه وسـرّه فهمـا مرتبتان أُخرويّتان، لكلّ منهما درجات، حيث صار إلى تعداد بعضها، وذكر تقسيمات لبطون القرآن، هي تعبير عن حقائق وجوديّة.

---

(١) **إحياء علوم الدِّين**، تصنيف: الإمام أبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي، المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ دار المعرفة، بيروت ١٤٠٢هـ: ج١ ص٩٩.

ثـمّ قـال: «فـإذا تقـرّر هـذا، ثـبت أنّ للقـرآن منازل ومراتب، كما للإنسان درجات ومعارج، فلابدّ لمسّ القرآن في كلّ مرتبة ودرجة من طهارة وتجرّد عن بعض العلايق.

وبالجملـة للقرآن درجات، وكذلك للإنسان بحسبها، ولكلّ درجة مـن درجاتـه حَمَلـة يحملـونه وحفظة يحفظونه، ولا يمسّونه إلاّ بعد طهـارتهم عـن حـدثهم أو حدوثهم، وتقدّسهم عن شواغل مكانهم أو إمكانهم، وأدنى المنازل في القرآن ما في الجلد والغلاف، كما أنّ أدون الدرجات للإنسان هو ما في الجلدة والبشرة»[١].

ولعلّـه يمكـن إثـبات هـذه الحقيقة وهي أنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، غيـباً وشـهادة، مـن خلال قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣)، وقـوله: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (هـود: ١٢٣)، وقـوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ (الأنعـام: ٧٣)، فقد علّق الشيرازي على ذلك بقوله: «فـالله تعالـى أوجـد المُلـك والـشهادة لقـضيّة اسمه «الظاهر» وأوجد الملكوت والغيب لقضيّة اسمه «الباطن» لأنّه هو ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديـد: ٣)»، ثـمّ قـال: «إنّ موجودات العالم الطبيعي والنشأة الدنيويّة مثنويّة»[٢].

وحين تتحوّل هذه الثنائية إلى قانون وسنّة إلهيّة، وحيث إنّ السنن الإلهـيّة لـن تتبدّل ولن تتحوّل، لقوله: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين الشيرازي، حقّقه وضبطه وعلّق عليه الشيخ محمّد جعفر شمس الدِّين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٨م: ج٧ ص٩٣.
(٢) **تفسير القرآن الكريم**، الشيرازي، مصدر سابق: ج٧ ص١٠٥.

لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣)، إذن فلا يشذّ عنها وجود إمكانيّ في عالم الإمكان، ومن ثمّ فهي تشمل الإنسان والقرآن والعالم، بوصفها مظاهر لأسماء الله وصفاته.

إذن فالقرآن بمجموعه له ظاهر وباطن، والسورة بمجموعها لها ظاهر وباطن، والآية بتمامها لها ظاهر وباطن، والجملة الواحدة في الآية ـ إن تألّفت الآية من أكثر من جملة ـ لها ظاهر وباطن، والكلمة في الآية لها ظاهر وباطن أيضاً. بل إنّ كلّ كلمة أو جملة أو آية أو سورة ـ إذا ما لوحظت بنظرة استقلاليّة ـ فإنّ لها ظاهراً وباطناً، وإذا ما لوحظت بنظرة مزجيّة (أي بلحاظ ما قبلها وما بعدها) فإنّ لها ظاهراً وباطناً آخرين وهكذا.

وربما في ضوء هذه الاحتمالات الكثيرة المتداخلة قد عُبّر في بعض النصوص أنّ للقرآن بطناً وللبطن بطن إلى سبعة أبطن، بل إلى سبعين بطناً، بل إلى سبعين ألف بطن[1].

وهذا الترقّي في زيادة عدد البطون يستشفّ منه اختلاف المستويات المعرفيّة للسائلين أو المخاطبين بذلك، لأنّهم عليهم السلام أُمروا أن يكلّموا الناس على قدر عقولهم، وطبقاً لذلك فإنّه لا غضاضة في إطلاق عدد البطون للقرآن، فلو قدّر أن يكون السائل أو المخاطب مستودعاً لإطلاق العدد، لقيل له: لا عدّ لبطونه. ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه أنّ مرجعيّة القرآن الكريم إلى أسماء الله الحسنى، والسير في

(١) انظر **نصّ النصوص**، للسيّد حيدر الآملي، انتشارات طوس، الطبعة الرابعة: ص٧٢؛ **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، الآملي: ص١٠٤، ٥٣٠، ٦١٠.

الأسـماء الإلهـيّة ـ الـذي هـو مقتضى السفر الثاني وهو من الحقّ إلى الحقّ ـ لا حدّ له ولا نهاية[١].

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا جيّداً مضمون روايات كثيرة أشارت إلى هذا المعنى:

• عـن علـيّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب**»[٢] فلو كان لسورة الفاتحة وجه واحد وهو الظاهر، فهل يحتاج هذا الأمر إلى سبعين بعيراً لحمل ما يمليه عليّ عليه السلام! وقـد عبّر عليه السلام بكلمة «أوقرت» إشارة إلى ثقْل الحمل الذي سينوء بحمله سبعون بعيراً.

• وعـن جابر قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء في تفسير القـرآن، فأجابنـي، ثمّ سألته ثانياً فأجابني بجواب آخر، فقلت: جُعلت فداك، كنت أجبت في هذه المسألة بجواب آخر غير هذا قبل اليوم ؟

فقال عليه السلام: **يا جابر إنّ للقرآن بطناً، وللبطن بطن، وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن**»[٣].

---

(١) ينظر **من الخلق إلى الحقّ، رحلات السالك في أسفاره الأربعة**، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: طلال الحسن، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦هـ دار فراقد للطباعة والنشر: ص١١٥ ـ ١٢٩.

(٢) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**: كتاب القرآن، باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، الحديث ٨٢ ، ج٩٢ ص١٠٣.

(٣) **تفسير العيّاشي**، مصدر سابق: ح ٨ : ج١ ص٨٧ .

وفي هذا النصّ نكتتان:

أمّا الأُولى: فهي تأييده لوجود بطون للكتاب، كما هو واضح في أخذ جابر لأكثر من جواب.

وأمّا الثانية: وهي المقصودة في المقام، فهي كون التفسير أبعد ما يكون من عقول الرجال، وما ذلك إلاّ لتداخل الوجوه وتعدّد الظهور والبطون.

جديرٌ بالذِّكر أنّه بقدر تعدّد الباطن سوف يتعدّد الظاهر، فإنّ الباطن الأوّل هو باطن بلحاظ الظاهر الأوّل، وهو ظاهر ثان بلحاظ الباطن الثاني، وإلاّ فإنّ لكلّ باطن ظاهراً، ولذا فظاهر الباطنً اللاحق هو باطن ظاهر سابق وهكذا. وبهذا يكون الظهر والبطن أمرين نسبيّين، فكلّ ظهر بطن بالنسبة إلى ظهره وبالعكس.

ولا ريب أنّ الإنسان مخاطب بما هو إنسان بجميع الخطابات القرآنيّة وبمختلف مراتبها ومنازلها، ولكن كلٌّ بحسبه، وحيث إنّ كلّ مرتبة توجب على صاحبها السير نحو المرتبة الأعلى منها طبقاً لمقتضى السير المعرفي، لذا ورد «**اقرأ وارقأ**»[1] والذي يمكن تسميته في المقام بالسير القرآني في قبال السير الأنفسي والسير الآفاقي ـ كما عرفت ـ .

فإذا ما تقاعس الإنسان عن إدامة السير المعرفي القرآني، فإنّه سوف يكون مشمولاً لقول الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله القرآني ـ أيّاً كانت مرتبة التقاعس ـ وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَـٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِی ٱتَّخَذُواْ هَـٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورࣰا﴾ (الفرقان: ٣٠) وفي ذلك سرٌّ عظيم يدركه أولو الألباب.

---

(١) **بحار الأنوار**: باب ٨ (أنّ للقرآن ظهراً وبطناً)، الحديث ٣٧، ج٨٩ ص٩١.

طريق الوصول إلى باطن القرآن

لمّا ثبت أنّ للقرآن بطناً بل بطوناً كثيرة، وأنّ هذه البطون ليست من مقولة المفاهيم والأفكار النظريّة، إذن فلا مجال لإدراكها بالقياسات الفلسفيّة والبراهين العقليّة فضلاً عن غيرها.

قال الغزالي: «إنّ كشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة، لا مفتاح لها إلاّ المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلّية على الله تعالى، وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات، وهي رحمة من الله عزّ وجلّ تفيض على كلّ من يتعرّض لنفحاتها بقدر الرزق المعنوي وبحسب التعرّض وبحسب قبول المحلّ وطهارة القلب، وذلك البحرُ الذي لا يُدرك غورُه ولا يُبلغ ساحلُه»[1].

وقال الطباطبائي معقّباً على قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٣ ، ٤): «المراد بكونه «عليّاً» أنّه رفيع القدر والمنزلة من أن تناله العقول، وبكونه «حكيماً» أنّه هناك (في بطونه) محكم غير مفصّل ولا مجزّأ إلى سور وآيات وجُمل وكلمات، كما هو كذلك بعد جعله قرآناً عربيّاً.

وهذان النعتان ـ أعني كونه عليّاً حكيماً ـ هما الموجبان لكون القرآن (في مرتبته العالية) وراء العقول البشريّة، فإنّ العقل في تفكّره لا ينال إلاّ ما كان من قبيل المفاهيم والألفاظ أوّلاً، وكان مؤلّفاً من مقدّمات تصديقيّة يترتّب بعضها على بعض كما في الآيات والجمل القرآنيّة،

(١) **إحياء علوم الدِّين**، مصدر سابق: ج١ ص٩٩ .

وأمّا إذا كان الأمر وراء المفاهيم والألفاظ (كما هو الحال في باطن القرآن) وكان غير متجزّئ إلى أجزاء وفصول فلا طريق للعقل إلى نيله»[(١)]، وإنّما الطريق إليه يمرّ من خلال طهارة القلب؛ قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ * فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٧ ـ ٧٩) فإذا كان مرجع الضمير في قوله «لا يمسّه» الكتاب المكنون، وهو الذي عبّر عنه أُمّ الكتاب في قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا﴾، واللوح المحفوظ في قوله: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ * فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢) فسيكون المراد بالمسّ هو المسّ القلبي، والمراد بالطهارة طهارة الباطن.

لذا قال الشيرازي: «وإن كان الضمير في ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ﴾ عائداً إلى ﴿كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ﴾ وجعلت الجملة الفعليّة صفة له، فالمعنى: لا يمسّ اللوح المحفوظ ولا يحمله بما فيه، إلاّ المجرّدون عن جلباب البشريّة من الإنسان والملائكة، الذين وصفوا بالطهارة من آثار الإجرام»[(٢)].

لكن إذا كان النشاط الذهني والفعّاليّة العقليّة قاصرَين عن التعاطي مع بطون القرآن بواقعها الوجودي الكامل، فإنّ ذلك لا يعني انسداد الطريق مطلقاً، بقدر ما يملي على الإنسان الارتقاء من طور في المعرفة أداته العقل إلى طور آخر أداته القلب[(٣)].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١٨ ص٨٤ .

(٢) **تفسير القرآن الكريم**، الشيرازي، مصدر سابق: ج٧ ص٩٣ .

(٣) وهذا هو الذي يسمّى في كلمات العرفاء «طور وراء طور العقل»، قال القيصري في شرحه على الفصوص: «لأنّ طور المعرفة فوق طور الإدراك العقلي، وهو الكشف عن حقائق الأمور على ما هي عليه» . **شرح القيصري على فصوص الحكم**، =

إذن المرحلة تبدأ من الظاهر وبالمعرفة العقليّة التي توفّر إدراكاً ناقصاً وتتحوّل إلى معدّ وحسب، أمّا إذا رامَ الإنسان استكمال الشوط فذلك لا يكون إلاّ بقدم الولاية، حيث يبلغ ذلك الوضع الذي يقع فيه تجلّي الحقّ في قلبه بجميع أبعاده.

ممّا تقدّم تبيّن أنّ القرآن الكريم له مراتب كثيرة مترتّبة طولاً حيث تبدأ من أعلى المراتب الوجوديّة، ثمّ تتنزّل إلى التعيّنات العقليّة بمراتبها المتعدّدة، فتكون العقول بفعليّاتها ووجوداتها مصاديق للقرآن، ثمّ تتنزّل إلى التعيّنات النفسيّة، فتصير النفوس بفعليّاتها مصاديق له، ثمّ تتنزّل إلى التعيّنات المقدارية النورية فيصير عالم المثال بمراتبه مصاديق له، ثمّ نزّله الحقّ إلى التعيّنات الطبيعيّة، فصارت الأجسام الطبيعيّة مصاديق له، ثمّ انتهى إلى آخر مراتب الوجود، وأُلبس لباس الصوت والحروف والكتابة والنقوش حتّى تطيقه الآذان والأبصار البشريّة، فصارت الحروف والنفوس مصاديق له.

ولمّا كان جميع مراتب الوجود مصاديق للقرآن صار تبياناً لكلّ شيء، ولا رطب ولا يابس إلاّ كان فيه.

ولمّا كان القرآن له هذه الدرجات والمراتب الوجوديّة، إذن فللناس مراتب متنوّعة في الإفادة منه. فمن يرتبط بالقرآن على مستوى مراتبه النازلة المُشار إليها بـ ﴿هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ فحظّه العلوم الحصوليّة التي تكون عرْضة للنسيان والزوال، أمّا الكاملون الذين يرتبطون بالمراحل

= للشيخ الأكبر محيي الدّين ابن عربي، المتوفّى ٦٣٨هـ: الفصّ الإبراهيمي، ص ١٧٩ع٢، وكذلك الفصّ العزيزي ص٣٠٤.

العالية من القرآن المشار إليها بـ ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ فهم يتعلّمون القرآن مـن ﴿عِندِ ٱللَّهِ﴾ و ﴿لَدَيۡنَا﴾ ومن ثمّ فإنّ حظّهم العلمي منه قد وسم بـ «العلم اللدني»: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلۡقُرۡءَانَ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦).

العلاقة بين الظاهر والباطن

اتّفقت كلمة أهل التحقيق على أنّ ظاهر الشريعة ليس هو منتهى الإدراك في ذلك، من هنا جاء التأكيد في كلماتهم أنّ الطريق إلى الباطن إنّما يمرّ من خلال إتقان الظاهر وضبطه كوسيلة لبلوغ الباطن.

قال الغزالي: «لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أوّلاً، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمَن يدّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو يدّعي فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك، فإنّ ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللغة التي لابدّ منها للفهم»[١].

نعم يبقى التساؤل عن كيفيّة بلوغ الإنسان هذه الموازنة الدقيقة، وما هي مكوّنات الموقف على هذا الصعيد؟ ثمّ ماذا لو اختلط الأمر، أيترك الإنسان الظاهر لمصلحة الباطن، أم الباطن لأجل الظاهر ؟

هنا يؤكّد هؤلاء الأعلام ضرورة الإيمان بالظاهر وتركه على حاله، وذلك «لأنّ ترك الظواهر يؤدّي إلى مفاسد عظيمة. نعم، إذا كان الحمل على الظواهر مناقضاً لأصول صحيحة دينيّة وعقائد حقّة يقينيّة، فينبغي

---

(١) **إحياء علوم الدِّين**، مصدر سابق: ج١ ص٢٩١.

للإنـسان حينـئذ أن يتوقّف فيها، ويحيل علمه إلى الله ورسوله والأئمّة المعصومين عليهم السلام الراسخين في العلم، ثمّ يترصّد الرحمة من عند الله، ويتعـرّض لـنفحات كرمه وجوده، رجاء أن يأتي الله بالفتح أو أمر مـن عنده، أو يقضي الله أمراً كان مفعولاً، امتثالاً لأمره في ما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «**إنّ لله في أيّام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها**»[1].

بـل نـرى صـدر المتألّهـين الـشيرازي يمـتدح مـسلك الظاهريّين ويفـضّله في مواضع متعدّدة على منهج المتأوّلة الذين يرفعون اليد عن الظاهـر فيقول: «ثم لا يخفى على من له تفقّه في الغرض المقصود من الإرسال والإنزال، أنّ مسلك الظاهريين الراكنين إلى إبقاء صور الألفاظ وأوائـل المفهـومات أشـبه مـن طـريقة المتأوّلين بالتحقيق، وأبعد من التـصريف والتحـريف، وذلك لأنّ ما فهموه من أوائل المفهومات هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله ومراد رسوله»[1].

وذلـك لأنّ هذا الكتاب الذي جعل بلسان عربيٍّ مبينٍ متّحدٌ مع ما فـي اللـوح المحفـوظ اتّحـاد الـرقيقة والحقـيقة، وقد ثبت في البحث الفلـسفي أنّ الـرقيقة هـي الحقـيقة لكن بوجود أضعف، والحقيقة هي الرقيقة بوجود أعلى وأشرف.

وهكذا هو الحال مع علم من أعلام أهل المعرفة المعاصرين، نجد أنّـه يـسجّل صـراحةً أنّ نـزعة إهمال الباطن وتضخيم الظاهر تعطيل، ونـزعة إهمـال الظاهر وتضخيم الباطن ضلالة، والصراط المستقيم هو الأخذ بالظاهر والتمسّك به في السير للوصول إلى الباطن.

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق: ج٥ ص١٤٧ .

قـال في شرح دعاء السحر: «فمن تمسّك بالظاهر ووقف على بابه قـصر وعطـل، ويـردّه الآيات والروايات المتكاثرة الدالّة على تحسين التدبّـر فـي آيـات الله والتفكّـر في كتبه وكلماته، والتعريض بالمُعرض عنهما، والاعتراض بالواقف على قشرهما. ومن سلك طريق الباطن بلا نظـر إلـى الظاهر ضلَّ وأضلّ عن الصراط المستقيم، ومن أخذ الظاهر وتمـسّك بـه للوصـول إلـى الحقائـق ونظـر إلـى المرآة لرؤية جمال المحـبوب، فقد هُدي إلى الصراط المستقيم وتلا الكتاب حقّ تلاوته، وليس ممّن أعرض عن ذكر ربّه»[1].

إذن المـنهج الـصحيح هـو الإيمان بالظاهر والباطن معاً، بشرط أن تكـون الانطلاقـة مـن الظاهـر، ثـمّ الالـتفات إلى أنّ لكلّ واحد منهما شـروطه وآدابـه الخاصّـة ومنهجه المتميّز، لذا فإنّ المحقّق في معارف الـدِّين علـيه الجمـع بـين الرتبتين، ظاهر الكتاب وباطنه، ولا يحقّ له مفارقة هذا الطريق؛ للتلازم بين الاثنين.

وهـذا ما أكّده الخميني بضرس قاطع حيث قال: «فالعارف الكامل مَـن حفـظ المـراتب وأعطـى كـلّ ذي حـقٍّ حقّـه، ويكون ذا العينين وصـاحب المقامـين والنـشأتين، وقـرأ ظاهر الكتاب وباطنه وتدبّر في صـورته ومعـناه وتفـسيره وتأويلـه، فإنّ الظاهر بلا باطن والصورة بلا معنـىً كالجـسد بـلا روح والدّنـيا بـلا آخرة، كما أنّ الباطن لا يمكن تحصيله إلاّ عن طريق الظاهر، فإنّ الدُّنيا مزرعة الآخرة»[2].

---

(١) **شرح دعاء السحر**، تأليف: سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني، قدّم له: السيّد أحمد الفهري، مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ: ص٧٤.

المراتب الوجودية للقرآن

- الطريق للوقوف على مراتب القرآن.
- القرآن بين حامله وقارئه.
- مراتب حملة القرآن.
- القرآن ومن خوطب به.
- التوحيد محور جميع الحقائق القرآنيّة.

لـم يـستعمل القـرآن الكـريم أسـلوباً واحـداً فـي عرض حقائقه وقضاياه المعرفيّة، فبقدر ما كان يحمل في سمته العامّة طابعاً إيضاحيّاً ميـسّراً قـريباً مـن الذهن والفهم العامّ ـ ولذا كان هدى وتبياناً وفرقاناً ونـوراً مبيـناً للـناس جمـيعاً، كما عرفت ـ فإنّه مع ذلك، ضمّن عرْضه لـذلك وجـوهاً وملامح مختلفة من العمق وبمستويات متفاوتة للفهم، وهـذا الـتفاوت المعرفـي لا يلمحـه إلاّ من وقف على أبعاده المعرفيّة المخـتلفة، وإن كـان بالإمكـان حتّـى لمتوسّـطي الـثقافة والمعرفة أن يُدركوا شطراً من ذلك التفاوت المعرفي.

ولعـلّ مـن أوضـح النصوص الروائيّة بياناً لهذه الحقيقة القرآنيّة ما روي عـن أبـي عـبد الله الصادق عليه السلام قال: «**كتاب الله عزّ وجلّ على أربعـة أشـياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**»[1].

إنّ هـذه المـراتب الأربـع لا يُراد منها توزيع القرآن وتقسيمه على أربعـة أقـسام، قـسم يمـثّل العبارة وآخر يمثّل الإشارة، وهكذا. وإنّما المراد هو أنّ النصوص القرآنيّة جميعاً يمكن أن تقرأ بأربعة مستويات.

• أمّـا المـرتبة الأُولى فهي التي لا تتجاوز الظواهر ومعاني الألفاظ التـي لا يـتجاوز مـداها المعرفـي المـصاديق فـي عـالم الحسّ. وهذه

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**: كتاب القرآن، باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، الحديث ٨١، ج٩٢ ص١٠٣.

المـرتبة للعمـوم الـذين لا يـتجاوز إدراكهـم المحسوسات، بمعنى أنّ إدراكهم محصور في هذه المرتبة.

ببـيان آخـر: إنّ هـذه المـرتبة تختصّ بهؤلاء بشرط عدم انضمام الإشـارات إلـيها، وإلاّ فـصاحبو المراتب الأُخر يشاركونهم في إدراك هذه المرتبة ويمتازون عنهم بإدراك المراتب الأُخر.

• وأمّـا المـرتبة الثانـية: فإنّهـا تنظـر إلـى ما هو خاف بين سطور الظاهـر فتتـصيّده بذكاء حادّ ونظرة عقليّة ثاقبة، وهذه المرتبة هي التي يتمـتّع بهـا طـبقة قلـيلة ممّـن توجّهـوا إلى الآخرة واشتغلوا بإصلاح ذواتهـم، حـيث يحـصل لـديهم ومـضات معـرفيّة عمـيقة وإشراقات محدودة تمكّنهم من ذلك، ولكن دون أن يلجوا عالم الغيب ويُشاهدوا الحقائق الجمّة الماثلة وراء النصّ.

• وأمّـا المـرتبة الثالـثة: فهـي مـرتبة خاصّـة بمـن غـادروا القيود والحـدود والعـبوديّة والتبعـيّة لعـالم المادّة، فلم تعد أنفسهم محكومة للمـادّة، فلطفـت نفوسـهم وخلت سرائرهم من التبعات، فصارت لهم الولاية والقدرة على الهداية، وهي رتبة العرفاء والأولياء.

وينبغـي التنبيه إلى أنّ اللطائف منها ما هو نظريّ ومنها ما هو قلبيّ شـهوديّ، ومـا نرمز إليه في المقام هو خصوص القلبيّة الشهوديّة منها. وأمّا اللطائف النظريّة العقليّة فإنّها وإن كانت تمثّل مرتبة معرفيّة رفيعة إلاّ أنّهـا لا تخـرج عـن دائرة العلوم الحصوليّة، فتكون اللطائف تعبيراً عن الدقّة العقليّة، وهذه اللطائف العقليّة تمثّل مستوىً عالياً من القراءة الظاهريّة البرهانيّة للنصّ القرآني.

وأمّا اللطائف القلبيّة ـ محلّ الكلام ـ فإنّها تمثّل مستوىً عالياً ورفيعاً من الكشف الشهودي لمجموعة من الحقائق القرآنيّة في مراتبها المتوسّطة.

بعبارة أُخرى: إنّ اللطائف العقليّة تحدّد المصداق للنصّ القرآني ولكن في دائرة عالم المفاهيم لا الوجود الخارجي، وأمّا اللطائف القلبيّة فإنّها تحدّد مصداق النصّ خارجاً وتقف عليه، ولكن في ضمن دائرة محدودة أيضاً لا مطلقة، وهذا كاشف إنّي عن عدم اكتمال القراءة الغيبيّة عندهم بعدُ، أي إنّ القراءة التي يقدّمها العرفاء الذين بلغوا مقام الولاية ولم يكملوا سيرهم وسلوكهم المعرفي المتمثّل في السفر الثاني من الأسفار الأربعة، هي قراءة محدودة في عالم الغيب، والحقائق التي ولجوها بقدم الولاية، وهذه المحدوديّة ـ وإن تتفاوت مراتبها أيضاً ـ إلاّ أنّها بجميع مراتبها تعبّر عن عدم اكتمال القراءة عندهم.

• وأمّا المرتبة الرابعة للنصّ القرآني، وهي المعبّر عنها بالحقائق، فإنّها تعني تماميّة القراءة والوقوف على المصاديق الخارجيّة التامّة للنصّ، وهو مقام الأنبياء عليهم السلام وورثتهم.

والذي بلغ الغاية في هذه المرتبة هو خاتم الأنبياء والمرسلين ﴿ **ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ** ﴾ (النجم: ٨ و ٩) وورثته الأولياء الكاملون عليهم صلوات الله وسلامه، حيث يكون لهم من المكنة القلبيّة ما به يجمعون بين عالمي الوحدة (الخالق) والكثرة (المخلوق) فينظرون بعينين صحيحتين، فيرون الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، بحسب اصطلاحات الحكمة المتعالية، وأمّا بحسب اصطلاحات

المدرسة العرفانيّة فإنّه مصداق الوجود المتفرّد وشؤونه وتجلّياته.

وفـي هـذه المراتب الأربع توجد مراتب ومراتب تفصيليّة، بمعنى أنّ كـلّ مـرتبة مـن هذه المراتب الأربع (العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق) تحمل في طيّاتها مستويات عديدة.

أمّـا الأولـى والثانـية فواضحة، لأنّ المعرفة النظريّة بحدّ ذاتها ذات مـراتب ودرجـات مـن الفهـم مخـتلفة ومتنوّعة. وكذا الثالثة والرابعة، فاخـتلاف درجاتهمـا لعلّـه الأكثـر وضـوحاً، لأنّ مـراتبهما المعـرفيّة وجـوديّة خارجـيّة لا وجـوديّة ذهنيّة، هذا مضافاً إلى أوسعيّة الوجود الغيبي بمراتبه المتعدّدة من الوجود الحسّي المادّي.

ولعلّـه لـذلك جـاء التعبير عن المرتبتين الأخيرتين بصيغة الجمع، بخلاف الأُولى والثانية.

ولا يخفـى أنّ كـلّ مـن انطـوى علـى مـرتبة عُليا فهو منطوٍ على المـرتبة الدُّنـيا ولا عكـس، فـصاحب الحقائـق واقـف علـى اللطائف والإشـارة فـضلاً عـن العـبارة، وصـاحب اللطائف واقف على الإشارة فضلاً عن العبارة، وهكذا.

الطريق للوقوف على مراتب القرآن

في البدء لابدّ من التمييز بين قارئ القرآن وحامله.

القرآن بين حامله وقارئه

لا شـكّ أنّ حفـظ القـرآن وتلاوتـه من المستحبّات المؤكّدة التي حـثَّ علـيها الـشارع المقـدّس، ووعـد الحافظ لكتابه والتالي له أجراً

عظيماً، ولكن هذين الأمرين المستحبّين لا يحقّقان أغراض نزول القرآن الحقيقيّة، فإنّ أغراضه الحقّة تكمن في وعايته وحمل مضامينه في العقل والقلب، فتنعكس وعايته وحمله له سلوكاً قرآنيّاً إلهيّاً يمتاز به العبد عمّن دونه.

وأمّا إذا كان حافظ القرآن أو قارئه أو تاليه بعيداً عن مضامينه، متخلّقاً بغير أخلاق القرآن فلا جدوى من حفظه وتلاوته، بل قد يكون ذلك وبالاً وخسراناً، وهذا ما ورد عن الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله: «**كم من قارئ للقرآن والقرآن يلعنه**»[1].

ولذا فالقرآن ليس بالتلاوة فقط، وإنّما بالهداية والوعاية، وهما لا يلغيان فضيلة تلاوته، بل لا يدومان إلاّ بتلاوته. عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «**إنّ هذه القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد**، قيل: يا رسول الله! فما جلاؤها؟ قال: **تلاوة القرآن**»[2] فتلاوته رافد يغذّي وعايته والهداية به، لذا كان «**لقاح الإيمان تلاوة القرآن**»[3].

ولمّا كانت سنّة المعصوم عليه السلام شارحة ومبيّنة للقرآن، فإنّه لا يبقى مجال لحمل التلاوة على معناها اللغوي ـ وهو القراءة بطريقة

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**: كتاب القرآن، باب ثواب تعلّم القرآن وتعليمه، الحديث ٢٤، ج٩٢ ص١٨٥ .

(٢) **ميزان الحكمة**، للشيخ محمّد الري شهري، نشر وتحقيق دار الحديث، الطبعة الأُولى ١٤١٦هـ: الحديث ١٦٤٩٨، ج٣ ص٢٥٢٤.

(٣) **غرر الحكم**، عبد الواحد الآمدي، تحقيق السيّد جلال الدّين الآرموري، جامعة طهران، الطبعة الثالثة: رقم ٧٦٣٣.

وكيفيّة مخصوصة ـ وإنّما المراد به شيء وراء ذلك، كما ورد عن رسول الله صلّى الله عليه وآله في ذيل قوله تعالى: ﴿أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا﴾ (المزمّل: ٤) قال: «**بيّنه تبياناً، ولا تنثره نثر البقل، ولا تهذّه هذّ الشعر، قفوا عند عجائبه، حرّكوا به القلوب، ولا يكون همّ أحدكم آخر السورة**»[(١)].

وكذا ما ورد عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «**تالين لأجزاء القرآن يرتّلونها ترتيلاً، يحزّنون به أنفسهم، ويستثيرون به دواء دائهم، فإذا مرّوا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً وتطلّعت نفوسهم إليها شوقاً، وظنّوا أنّها نصب أعينهم. وإذا مرّوا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم، وظنّوا أنّ زفير جهنّم وشهيقها في أصول آذانهم...**»[(٢)].

فهذا هو أصل الترتيل، وأمّا مجرّد قراءته وحصر الهمّ بمخارج حروفه، فذلك الذي **أقام حروفه وضيّع حدوده**. وأمّا التلاوة الحقّة التي جاء ذكرها في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ (البقرة: ١٢١) فذلك مقام أرفع قد بيّنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام حيث يذكر لهم أوصافاً تسعة، وذلك بقوله في ذيل الآية المتقدّمة: «**يرتّلون آياته، ويتفهّمون معانيه، ويعملون بأحكامه، ويرجون وعده، ويخشون عذابه، ويتمثّلون قصصه، ويعتبرون أمثاله، ويأتون أوامره، ويجتنبون نواهيه**»[(٣)].

---

(١) **النوادر**، قطب الدّين الراوندي، دار الحديث، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧هـ: ص١٦٤.

(٢) **نهج البلاغة**: الخطبة ١٩٣ يصف فيها المتّقين.

(٣) **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر** (مجموعة ورّام) للورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، نشر مكتبة الفقيه: ج٢ ص٢٣٦.

ثــمّ يــردّ عليه السلام على مَن توهّم تلاوته بمجرّد قراءته وحفظه إذ يقــول: «**مــا هو والله بحفظ آياته وسرد حروفه، وتلاوة سوره ودرس أعشاره وأخماسه، حفظوا حروفه وأضاعوا حدوده، وإنّما هو تدبّر آياته**»(١).

والحاصــل أنّ الــذين راعــوا حــدوده ووقفوا عند عجائبه وتفهّموا معانــيه، وحــرّكوا بــه القلــوب ووقفــوا على إشاراته ولطائفه وحقائقه، فأولئك هم حملة القرآن حقّاً، المحفوفون برحمة الله، الملبوسون بنور الله عزّ وجلّ، وهم عرفاء أهل الجنّة وأشراف هذه الأمّة.

وبــذلك نخلــص إلــى أنّ للقــرآن قرّاء وحفظة وحملة، وأنّ القرّاء والحفظــة إذا تجــرّدوا عــن الــوعاية والدراية والتدبّر والتخلّق بأخلاق القــرآن لــم يحــوزوا علــى فــضيلته حقّاً، وأنّهما مع الوعاية والدراية.. يكونــون قد حازوا على كلّ شيء، فالمناط والمدار يكمن في الوقوف عليه عقلاً وقلباً، والتخلّق به ظاهراً وباطناً.

مراتب حملة القرآن

قــبل الوقــوف على بيان مراتب حملة القرآن، ينبغي الإشارة ـ ولو إجمــالاً ـ إلــى أنّ المعــرفة تنقــسم إلــى حصوليّة وحضوريّة شهوديّة. والحــصوليّة تنقسم إلى ظاهريّة ساذجة وتحقيقيّة برهانيّة، والحضوريّة تنقسم إلى تحقّقية إحاطيّة وغير إحاطيّة. والفرق بين المعرفة التحقيقيّة والتحقّقيّة هي:

إنّ المعــرفة التحقيقــيّة هــي اعتماد الأدلّة العقليّة القطعيّة في إثبات

---

(١) تتمّة الحديث السابق.

حقـيقة مـن حقائـق الوجود، وهذا يستلزم إقامه البرهان ضمن الشرائط التـي ذكـرت لـذلك. وهـذا الطـريق يعـتمد العقل في تأسيس وتقرير بـراهينه، وبـذلك تعطـي الـباحث اتّـزاناً معـرفيّاً صـوريّاً، والمراد من الصوريّة هنا هو كونها لا تعدو دائرة الذهن.

وأمّـا المعـرفة التحقّقـية ـ بغـضّ النظـر عـن كونها إحاطيّة أو غير إحاطـيّة ـ فإنّهـا تـسلك بالإنسان طريقاً آخر للوقوف على الحقائق، وهو طـريق الكـشف والشهود والمعاينة، ونتيجة الشهود ليست صوراً ذهنيّةً وإنّما حقائق وجوديّة خارجيّة.

بعـبارة أُخرى: إنّ حصيلة التحقيق البرهاني هي أن يكون الباحث مظهـراً لنتيجة ذلك السير العقلي، ولذا فإنّه لا يخرج عن دائرة المفهوم والصورة الذهنيّة. وأمّا حصيلة التحقّق الشهودي فهي أن يكون السالك مظهـراً لنتـيجة ذلك السير المعنوي القلبي، أي أن يكون السالك مظهراً لما تحقّق به.

ويمكن تقريب هذا الفرق بمثال وجدانيّ في متناول الجميع، وهو الجـوع والعطـش، فمـن عـرف مـا هـو الجوع وكيف يصيب الإنسان وكـيف يـتخلّص مـنه دون أن يعـيش حالـة الجـوع، فإنّ معرفته هذه معـرفة تحقيقيّة. وأمّا من عاش الجوع بنفسه فإنّ معرفته بالجوع تكون تحقّقـيّة حيث تعرّض نفسه للجوع وصار جائعاً، وشتّان بين من عرف الجوع ومن عاشه، ولذا قيل: من وُصف له الشهد ليس كمَن ذاقه.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: تبيّن من مجموع الأبحاث السابقة أنّ للقـرآن ظاهـراً وباطـناً، وأنّ الظاهـر يـندرج فـي دائـرة المعـرفة

الحـصوليّة، وأنّ الباطن يندرج في دائرة المعرفة الشهوديّة، وهكذا في التفسير فهو حصوليّ والتأويل فهو شهوديّ حضوريّ.

فـإذا ما أردنا أن نعكس مسألة التحقيق (النظر الحصولي البرهاني) والـتحقّق (النظـر القلبـي الـشهودي) علـى الظاهـر والـباطن والتفسير والتأويل، نجد نتائج هذا الانعكاس المعرفي واضحة.

فالظاهـر والتفـسير وفهـم العـبارة والإشارة أيضاً، كلّ ذلك يندرج ضـمن دائـرة التحقـيق المعرفـي التـي تمـثِّل أعلـى مـراتب المعـرفة الحـصوليّة، وأمّا الباطن والتأويل واللطائف والحقائق فكلّ ذلك يندرج ضمن دائرة التحقّق التي تمثِّل المعرفة الحضوريّة.

فمـن رام الظاهـر القرآنـي والمكـوث فـي دائـرة التفـسير، فعليه بالتحقـيق وتـصيّد الأدلّـة والبـراهين المجازة في قراءة النصّ القرآني، ومَن رام الوقوف على ما وراء ذلك وصولاً إلى حقائق القرآن وروحه، فعليه بالتحقّق والحضور.

إنّ التحقـيق فـي النصّ القرآني يعني الوقوف على جميع مقدّمات قـراءة هـذا الـنصّ ومقتـضياته، فـإنّ كـلّ قراءة يُراد تقديمها الآن هي متأخّـرة بطبـيعة الحـال عن زمان الصدور بأكثر من أربعة عشر قرناً ـ كما عرفت ـ ولا ريب أنّ ظروف النصّ لها خصوصيّتها ومدخليّتها في قـراءة النصّ، كما أنّ معرفة العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمبين والمجمل، والناسخ والمنسوخ، والأدوات اللغويّة نحواً وصرْفاً وبلاغة، وأسـباب النـزول، وغيـر ذلـك مـن القـرائن الحاليّة التي كانت تحفّ بالـنصّ زمن الصدور، ودور السنّة الشريفة في فهم النصّ القرآني، كلّ

ذلـك لـه مدخلـيّة واضحة وأساسيّة في قراءة هذا النصّ. ولأجل ذلك تبـرز عـندنا الحاجة الملحّة إلى وجود الوسيط في فهم النصّ القرآني، ونعني بالوسيط هنا خصوص المتخصّص في العمليّة التفسيريّة[١].

وبهـذا ننتهـي إلـى نتـيجة فـي غاية الأهمّية، وهي أنّ قراءة النصّ القرآنـي خصوصاً، والنصّ الديني عموماً، بنحو تحقيقيّ لا تتسنّى لأيّ أحـد ـ قارئـاً كـان للقـرآن أو تالـياً له ـ وإنّما هي وظيفة المتخصّص الحائز على جميع المقدّمات التي أشرنا إلى جملة منها.

وأمّـا القـراءة التحقّقـيّة، فإنّ مجالها يتجاوز دائرة اللفظ والمفاهيم والـذهن، لـيدخل فـي مجال آخر غيبيّ، وهو دائرة الحقائق الوجوديّة خارجاً، المجرّدة من المادّة وآثارها.

ثمّ إنّ هذه القراءة يمكن فرض مستويات ثلاثة لها هي :

• مـشاهدة الحقائـق القرآنيّة، فيكون صاحب هذا المستوى قاصداً لها.

• التحقّق بالحقائق القرآنيّة، فيكون واصلاً إلى مقصوده.

• الـتحقّق بالحقـيقة الجامعـة للقـرآن، فـيكون مقـصوداً للحقائق القرآنيّة بعد أن كان قاصداً وواصلاً.

أمّا المستوى الأوّل، فإنّه ممكن جدّاً لكلّ من قطع السفر الأوّل من أسفار الـسلوك العملـي الأربعـة، وهو السير من الخلق إلى الحقّ، فلا يتسنّى

---

(١) حول مسألة الحاجة إلى وجود الوسيط في فهم النصّ الديني عموماً، يُرجع إلى كتاب: **التفقّه في الدِّين، حوار مع السيّد كمال الحيدري**، بقلم: طلال الحسن، دار فراقد، ٢٠٠٤م: ص٧١ .

لأحد الوقوف على الحقائق القرآنيّة مشاهدةً إلاّ بعد الخروج من تبعات عالم المادّة، فلم يعد محكوماً لها، بمعنى عدم الالتفات القلبي إلى شيء من ذلك البحر الأُجاج وقصر التوجّه إلى الله تبارك وتعالى[١].

وأمّا المستوى الثاني، وهو التحقّق بالحقائق القرآنيّة ـ لا مجرّد مشاهدتها ـ فإنّها رتبة لا ينالها إلاّ من دخل السفر الثاني وتزوّد منه، وهو السير من الحقّ إلى الحقّ، ودرجة التحقّق هذه تشكيكيّة، أي أنّها ذات مراتب لا عدّ لها ولا حصر، لأنّها سير في الكمالات الإلهيّة التي لا نهاية لها، ولكن التحقّق إنّما هو بقدر السائر لا المُسار فيه ﴿ **أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا** ﴾ (الرعد: ١٧).

إنّه طريق شاقّ طويل، أوّله الخروج من تبعات عالم المادّة وحاكميّته، ولكن لا آخر له البتّة، وهو المصطلح عليه بسفر الولاية ـ عند أهل المعرفة ـ فلا يملك السائر فيه إلاّ أن يغلق دائرة سيره أو تُغلَق هي بالفعل لتحوّل تمام استعداده إلى فعل، فيعود بما تحقّق به ليأخذ موقعه هادياً ومرشداً بقدر ما يسمح له، وهذا هو حال السواد الأعظم من سالكي طريق الولاية الإلهيّة. وإمّا أن يواصل سيره لعدم نفاد استعداده، فيمضي والتأوّه لسان حاله: «**آه من قلّة الزاد وطول الطريق وبُعد السفر**»[٢] فإن حصلت استعدادات أخرى يولّدها عمل العائد، فله العود والكرّة مرّةً أُخرى لسفره الثاني بغية التزوّد مجدّداً بالمعارف

---

(١) ينظر بحث السفر الأوّل في كتاب: **من الخلق إلى الحقّ**، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: طلال الحسن، مصدر سابق: ص٧٩ ـ ٩٩.

(٢) **نهج البلاغة**: رقم الحكمة ٧٧.

الحقّة[١].

وأمّا المستوى الثالث، فذلك نصيب من يرجع إلى الخلق بعد أن انطلق منهم، ولكنّه عود بالحقّ، فيبصر بالحقّ ويسمع بالحقّ وينطق بالحقّ، وبذلك تصطبغ كلّ حركاته وسكناته بالحقّ، وهذه هي مرتبة الولاية المشار إليها في قوله تعالى في الحديث القدسيّ: «**وإنّه ليتقرّب إليّ بالنافلة حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها**»[٢][٣].

وفي هذا المستوى المعرفي الأعلائي ـ وهو ما يصل إليه ورثة الخاتم صلّى الله عليه وآله ـ يصبح صاحبه تحقّقاً مقصوداً لتلك الحقائق القرآنيّة الحقّة، ومعنى كونه مقصوداً لها هو أنّه سوف يسمع ذلك النداء الإلهي الذي نزل على قلب الخاتم صلّى الله عليه وآله نازلاً عليه، وعندئذ يحقّ للسامع بالحقّ بعد أن يغشاه جلال الله سبحانه أن يقع بين يدي المنادي مغشيّاً عليه.

ومن شواهد هذه الغشية الجلاليّة الحقّة في حضرة الحقّ سبحانه بعد سماع ندائه ما روي عن سيّد الساجدين عليّ بن الحسين عليهما السلام حين سُئل عن حالة لحقته في الصلاة حتّى خرّ مغشيّاً عليه، فلمّا أفاق قيل له في ذلك، فقال: «**ما زلت أُردّد هذه الآية على قلبي حتّى**

---

(١) ينظر بحث السفر الثاني، **من الخلق إلى الحقّ**: ص١١٥ ـ ١٢٠.

(٢) **الأصول من الكافي**: كتاب الإيمان والكفر، باب من آذى المسلمين واحتقرهم، الحديث ٧، ج٢ ص٣٥٢.

(٣) ينظر بحث السفر الثالث في «**من الخلق إلى الحقّ**» : ص١٣١ ـ ١٤٣.

سمعتها من المتكلِّم بها، فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته»[١].

والظاهـر أنّ الآيـة هي قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ كما رواه الكلينـي عن الزهري قال: «قال عليّ بن الحسين عليهما السلام: **لو مات من بين المشرق والمغرب لما استوحشت بعد أن يكون القرآن معي**. وكان عليه السلام إذا قرأ ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ يكرّرها حتّى كاد أن يموت»[٢].

القرآن ومن خوطب به

• روى الكلينـي عـن محمّد بن سنان عن زيد الشحّام قال: «دخل قتادة بن دعامة[٣] على أبي جعفر الباقر عليه السلام فقال: **يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟** فقال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السلام: **بلغني أنّك تفسّر القرآن؟** فقال له قتادة: نعم. فقال الباقر عليه السلام ـ بعد حوار واختبار لقتادة ـ : **ويحك يا قتادة إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت.** ثمّ قال عليه السلام: **ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن مَن خُوطب به**»[٤].

• وكذلك ما جاء عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في حديث أنّه

---

(١) **المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء**، للمحقّق الحكيم المتألّه محمّد بن مرتضى الملقّب بالمولى محسن الكاشاني، المتوفّى ١٠٩١هـ صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ: ج١ ص٣٥٢.

(٢) **الأصول من الكافي**: كتاب فضل القرآن، الحديث ١٣، ج٢ ص٦٠٢.

(٣) هو من مشاهير محدّثي العامّة ومفسّريهم.

(٤) **الفروع من الكافي**: الحديث ٤٨٥، ج٨ ص٣١١ .

«قال لأبي حنيفة: **أنت فقيه العراق؟** قال: نعم. قال: **فبِمَ تفتيهم؟** قال: بكتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وآله، قال: **يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟** قال: نعم.

قال عليه السلام: **يا أبا حنيفة! لقد ادّعيت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أُنزل عليهم، ويلك ولا هو إلاّ عند الخاصّ من ذرّية نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله، وما ورّثك الله من كتابه حرفاً»**[١].

من خلال هذه النصوص وما جاء بمضمونها ـ لو قطعنا النظر عن أسانيدها وقصرنا النظر على معانيها ومضمونها ـ نجد أنّهم عليهم السلام يؤكّدون أنّ المعارف القرآنيّة إنّما هي مختصّة بطبقة معيّنة، تتمثّل بمَن خوطبوا به، وبمَن ورثه، فمَن هؤلاء؟ وهل تنحصر المعارف القرآنيّة كاملةً بهم ؟

في ضوء ما تقدّم اتّضح لنا أنّ هنالك ظاهراً وباطناً، وأنّ هنالك تفسيراً وتأويلاً، وأنّ المعارف القرآنيّة لها مراتب وجوديّة متعدّدة، تمثّل الحقائق الخارجيّة السقف الأعلى للمعارف القرآنيّة، وأنّ نيلها لا يكون إلاّ بالحضور والشهود.

بهذا يمكن أن يُقال: إنّ **النتيجة الأُولى** المستفادة من هذه النصوص ـ وهي الأقرب إلى الفهم الأوّلي ـ هي أنّ المعرفة الحقّة التامّة بالقرآن، والتي تعني الوقوف على الحقائق الغيبيّة، منحصرة بمن خوطبوا به، فالمعرفة التامّة الشاملة والإحاطة بجميع المراتب غير

---

(١) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**: أبواب صفات القاضي، الباب السادس، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، الحديث ٣٣١٧٧، ج٢٧ ص٤٧.

ممكنة إلاّ لهم عليهم السلام.

قال الخوئي معلّقاً على هذه النصوص: «إنّ المراد من هذه الروايات وأمثالها أنّ فهم القرآن حقّ فهمه، ومعرفة ظاهره وباطنه وناسخه ومنسوخه، مختصّ بمن خوطب به. والرواية الثانية صريحة في ذلك، فقد كان السؤال فيها عن معرفة كتاب الله حقّ معرفته» إلى أن انتهى إلى القول: «فهم المخصوصون بعلم القرآن على واقعه وحقيقته، وليس لغيرهم في ذلك نصيب»[(١)].

ولعلّ في جملة من النصوص ما يؤيّد هذا المعنى، كما في النصّ الوارد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام حيث قال: «**ما ادّعى أحد أنّه جمع القرآن كلّه كما أُنزل إلاّ كذّاب، وما جمعه وحفظه كما نزّله الله تعالى إلاّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام والأئمّة من بعده عليهم السلام**»[(٢)].

إلاّ أنّ هذه النتيجة يمكن القبول بها شريطة أن يكون التفسير والتأويل بمعنىً واحد، أمّا إذا كان التفسير غير التأويل، فإنّ دائرة الحصر والمنع سوف تتّسع لتشمل التفسير فضلاً عن التأويل، فلا يصحّ بعدها التفسير والتأويل إلاّ لمن خوطب به، لما عرفت من إنكار الإمام عليه السلام على قتادة، حيث قال له أوّلاً: «**بلغني أنّك تفسّر القرآن**».

---

(١) **البيان في تفسير القرآن** للإمام الأكبر زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥ هـ ، بيروت: ص٢٦٨ .

(٢) **الأصول من الكافي**: كتاب الحجّة، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلاّ الأئمّة عليهم السلام، الحديث ١، ج١ ص٢٢٨ .

وبمـا بيّـناه سابقاً اتّضح أنّ التفسير والتأويل علمان مستقلاّن رغم أنّ مـتعلّقهما هـو القرآن الكريم، ولكن متعلّق التفسير هو ظاهر القرآن وألفاظه، ومتعلّق التأويل هو باطن القرآن وحقائقه الوجوديّة.

فـإذا مـا ثـبت إنكـار الإمـام عليه السلام على قتادة أو غيره لمجرّد التفـسير، فمـن بـاب أولى يثبت إنكار التأويل أيضاً، وذلك لأنّ تفسير القـرآن وإن كـان مندرجاً ضمن دائرة العلوم الحصوليّة إلاّ أنّه ذو صلة وثيقة بالمعرفة الحضوريّة ـ كما ستعرف ـ وهذه هي **النتيجة الثانية**.

وأمّـا **النتيجة الثالثة** ـ والأخيرة ـ التي نريد الانتهاء عندها والالتزام بها، فهي أنّ هذه النصوص تشير إلى مجالين معرفيّين هما:

- الظاهر الحصولي المندرج ضمن دائرة التفسير.
- الباطن الحضوري المندرج ضمن دائرة التأويل.

وقبل بيان ذلك لابدّ أن نعرف أنّ قوله عليه السلام: «**مَن خوطب به**» لا يعنـي بالـضرورة شـخص النبـيّ صلّى الله عليه وآله أصالةً، وعترته الطاهرة عليهم السلام وراثةً، فإنّ هذه الوجودات إنّما تمثّل المرتبة الأعلائيّة، ممّن خوطـبوا بالقـرآن الكريم، ونكتة كونهم مخاطبين بالقرآن هو حيازتهم مـلاك المخاطـبة مـن قـبل الله تعالـى ـ سـواء كانت بواسطة أو بغير واسـطة ـ وهـذا المـلاك هـو انفتاح قلوبهم الشريفة على عالم الغيب فوقفوا على الحقائق والبواطن فضلاً عن الرقائق والظواهر.

إذا اتّضح ذلك فاعلم أنّ المجال المعرفي الثاني وهو الانفتاح على الغيب، يوفّر للداخل فيه فرصة المخاطبة بالقرآن الكريم.

بعبارة أُخرى: إنّ من ملك الاستعداد وأهليّة الوقوف على الحقائق

الغيبيّة بعد أن صار قلبه صقيلاً ومزكّى من الشوب، سوف يكون مخاطباً بالقرآن. هذا ما يتعلّق بالمجال الثاني.

وأمّا المجال الأوّل ـ أعني الظاهر الحصولي ـ فإنّه بنفسه لا يتوقّف على الانفتاح على عالم الغيب، ولكن الاستقلال به بعيداً عمّن خوطب بالقرآن أوّلاً وأُنزل على قلبه صلّى الله عليه وآله، سوف يجعل صاحبه ـ الذي قد يسمّى مفسّراً وهو ليس كذلك، وإنّما هو عامل بالرأي ـ بعيداً عن دائرة المخاطبة بالقرآن ـ ولو على هذا المستوى ـ .

فمن فسّر القرآن لا عن الطريق والمنهج الذي رسمه القرآن، بأن رجع إلى أبواب ما أنزل الله بها من سلطان: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ**﴾ (النجم: ٢٣) أو باتّخاذه نفسه باباً ـ لذا قال عليه السلام في النصّ السابق: «**إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت**» ـ إذا كان كذلك فقد وقع في التفسير في الرأي، لأنّه ترك ما جاء به ربّه من الهدى وراءه ظهرياً واتّخذ الظنّ واتّباع الهوى دليلاً.

ولا ريب أنّ هؤلاء غير مخاطبين بالقرآن، فيكون تفسيرهم ـ وإن أصاب الحقّ أحياناً ـ ضلالاً واختلالاً، كما عرفت سابقاً: «**إنّ من تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**» فإنّ الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلاّ لكونه لم يأت البيوت من أبوابها، كما قال تعالى: ﴿**وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (البقرة: ١٨٩).

وأمّا من فسّر القرآن ضمن هذا المجال المعرفي أيضاً ولكن بالرجوع إلى من جعلهم الله تعالى أئمّة يهدون بأمره، فصاروا علماً ومرجعاً ومناراً ومداراً يدور معهم الحقّ حيث داروا، فذلك منجى له وحصن، ويجعله مخاطباً بالقرآن بواسطة ذلك المدار الحقّ.

التوحيد محور جميع الحقائق القرآنيّة

من الحقائق التي يمكن استظهارها معرفيّاً: أنّ الآيات القرآنيّة على اختلاف مضامينها وتشتّت مقاصدها وأغراضها تنتهي جميعاً إلى معنى واحد بسيط وغرض فارد أصليّ لا تكثّر فيه ولا تشتّت، بحيث لا تروم آية من الآيات الكريمة مقصداً من المقاصد ولا ترمي إلى هدف إلاّ والغرض الأصلي هو الروح الساري في جثمانه والحقيقة المطلوبة منه.

فلا غرض لهذا الكتاب الكريم على تشتّت آياته وتفرّق أبعاضه إلاّ غرض واحد متوحّد، إذا فصّل كان في مورد أصلاً دينيّاً وفي آخر أمراً خلقياً وفي ثالث حكماً شرعيّاً، وهكذا كلّما تنزّل من الأصول إلى الفروع، ومن الفروع إلى فروع الفروع لم يخرج عن معناه الواحد المحفوظ. فهذا الأصل الواحد بتركّبه يصير كلّ واحد واحد من أجزاء تفاصيل العقائد والأخلاق والأعمال، وهي بتحليلها وإرجاعها إلى الروح الساري فيها الحاكم على أجسادها، تعود إلى ذاك الأصل الواحد.

وهذا الأصل الأصيل هو توحيده تعالى بما يليق بساحة عزّه وكبريائه، فيظهر في مقام الاعتقاد في لباس أسمائه الحسنى وصفاته

العليا، وفي مقام الأخلاق بالتخلّق بالأخلاق الكريمة من الرضا والتسليم والشجاعة والعفّة ونحو ذلك والاجتناب عن الصفات الرذيلة، وفي مقام الأعمال والأفعال الإتيان بالأفعال الصالحة والورع عن محارم الله.

قال الطباطبائي: «ومن أهمّ ما يشاهد في هذا الدين ارتباط جميع أجزائه ارتباطاً يؤدّي إلى الوحدة التامّة بينها، بمعنى أنّ روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب إليها هذا الدين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلّف بها أفراد المجتمع. فجميع أجزاء هذا الدِّين ترجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحيد بالتركيب يصير هو الأخلاق والأعمال. فلو نزل (أي لو نزل التوحيد نزولاً على نحو التجلّي) لكان هي، ولو صعدت (أي صعود الاعتقاد والأخلاق والأعمال لا بنحو التجافي) لكانت هو ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾»[1].

وهذه الحقيقة الواحدة البسيطة تتجلّى لحامل القرآن بحسب سقفه المعرفي، فتنشأ لذلك دوائر معرفيّة لا حصر لها بعدد حاملي ومفسّري القرآن الكريم، لعدم كونهم جميعاً على سقف معرفيّ واحد.

ومن ثمّ فالواصل إلى روح القرآن والواقف على تأويله وتفسيره من الراسخين في العلم لا يرى إلاّ حقيقة واحدة، وأنّ مجموع السور والآيات والكلمات والحروف هي مرايا ومظاهر لتلك الحقيقة، وكلّ مرآة بحسبها. ومن هنا نفهم بوضوح سرّ التفاوت في مقامات ومنازل

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**: ج٤ ص١٠٩.

السور القرآنيّة وآياتها، من قبيل ما ورد عن عليّ عليه السلام قال: «**سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول: إنّ الله تبارك وتعالى قال لي: يا محمّد! ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ فأفرد الامتنان عليَّ بفاتحة الكتاب وجعلها بإزاء القرآن العظيم، وإنّ فاتحة الكتاب أشرف ما في كنوز العرش، وإنّ الله خصّ محمّداً وشرّفه بها ولم يشرك معه فيها أحداً من أنبيائه**»(١).

وأيضاً ما ورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**إنّ لكلّ شيء قلباً، وإنّ قلب القرآن يس**»(٢).

على هذا فالآيات والسور سوف تختلف في كونها تمثّل تجلّيات تلك الحقيقة الكبرى سعةً وضيقاً، حتّى تنتهي إلى القرآن بمجموعه فإنّه يمثّل التجلّي الأعظم لتلك الحقيقة البسيطة. وبذلك يتّضح لنا قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**والله لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكن لا يُبصرون**»(٣). وقول عليّ أمير المؤمنين عليه السلام: «**فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه**»(٤).

---

(١) **عيون أخبار الرضا**: الحديث ٦٠، ج١ ص٢٧٠.

(٢) **وسائل الشيعة**: كتاب الصلاة، باب استحباب الإكثار من قراءة سورة يس، الحديث ٧٨٥٥، ج٦ ص٢٤٧ .

(٣) **بحار الأنوار**: ج ٨٩ ص ١٠٧ الباب التاسع (فضل التدبّر في القرآن)، الحديث ٢.

(٤) **الفروع من الكافي**: الحديث ٥٨٦، ج٨ ص٣٨٧ .

أثر فهم المفردة القرآنية

في العملية التفسيرية

- أهمّية البحث في المفردة القرآنيّة.
- المفردة القرآنيّة بين التفسير والتأويل.
- عمق المفردة القرآنيّة هو عمق النصّ.

أهمّية البحث في المفردة القرآنيّة

اهـتمّت علوم اللغة كثيراً بالمفردات القرآنيّة حتّى صُنّفت في ذلك كـتب ورسـائل مـنذ انطـلاق العمليّة التفسيريّة، وقد نُسبت جملةٌ من تلـك المـصنّفات إلى المصنّفات التفسيريّة، وهي وإن كانت كذلك إلاّ أنّهـا لا تعـدو حيّـز التفـسير المفرداتـي الـداخل في النطاق التفسيري الاصـطلاحي ثانـياً وبالعـرض، أو بنحو من المجاز، أو بنوع توسّع في الاصطلاح.

وهـذه النسبة العرضيّة والمجازيّة والتوسّعيّة لا تلغي حقيقة وثمرة هذه العمليّة المُفرداتيّة وما تُشكِّله من مؤشّرات توجيهيّة لحركة النصّ القرآنـي[1]، ولعـلّ هـذا مـا دعا البعض إلى إطلاق مفردة التفسير على هذه المصنّفات اللغويّة في مجال القرآن.

وعلـى أيّ حـال فـإنّ معطـيات مُصنّفات المفردات القرآنيّة أينما صُـنّفت فإنّهـا تُمهّـد للعمليّة التفسيريّة الاصطلاحيّة وتُهيّئ لها شروطاً لابدّ منها.

ومن هنا نلمح أهمّية البُعد المفرداتي في توجيه العمليّة التفسيريّة، حتّى عُدّ هذا البُعد ركناً أساسيّاً في جملة من التفاسير المعتبرة، ونحن

---

(١) تكرّر استعمال مفردة النصّ، والمراد بها المعنى العامّ الشامل للجملة القرآنيّة والآية والفكرة المستخرجة من أكثر من جملة أو آية.

إنّما نـريد الوقـوف عـند هذا البُعد ليس لمجاراة البعض ممّن امتهنوا المواكـبة والتقلـيد لما وصل إليهم، وإنّما التزاماً منّا بأسلوبنا التفسيري، حـيث إنّـنا سوف نسلك الأسلوب التركيبي ـ التجزيئي والموضوعي ـ إيمانـاً مـنّا بأهمّـية الهدف الذي نصبو إليه والمتمثّل بالمُعطى القرآني للعملـيّة التفـسيريّة الـذي نـريد بـه تحديـداً بيان المرادات النهائيّة أو القريبة منها للنصّ القرآني.

فالوقـوف علـى المفـردات القـرآنيّة نعتبـره حلقـة مهمّة في بيان مـرادات الـنصّ القرآني، فغير خفيٍّ على المطّلع مدى مدخليّة المفردة فـي تـركيبة وبنـيويّة الجملـة، سـواء مـا تعلّق منها بالهيئة الجُمليّة أو بمادّتهـا، فلا تصل النوبة إلى المستوى الدلالي للجملة دون الفراغ من المستوى الدلالي لمفرداتها مستقلّة.

وبـيِّنٌ للمطّلـع الأثـر الكبيـر الـذي يُحدثـه الاختلاف في المُعطى الدلالي للمفردة القرآنيّة، سواء على مستوى التفسير أم التأويل.

المفردة القرآنيّة بين التفسير والتأويل

إذا اتّـضح لـنا المراد من التفسير والتأويل في ما تقدّم من أبحاث، فـإنّ مهمّـة تقـريب أثر الجهة المنظورة في قراءة النصّ ستكون يسيرة وعمليّة.

وينبغـي الإشـارة إلـى أنّ التأويل يتبوّأ مكانةً أساسيّة ومركزيّة في رسـم الخطـوط البيانـيّة الأولـى لاستراتيجيّة قراءة النصّ القرآني، وأنّ كلمـة أميـر المؤمنـين عليّ عليه السلام: (**ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكـم، أخبركم عنه، إنّ فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم**

ما بينكم وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتموني عنه لعلّمتكم)[1] لعلّها تتضمّن إشارة إلى الجانب التأويلي. فالنصّ ببُعده الأوّل المتمثِّل بالعبارة ـ وهي مادّة العمليّة التفسيريّة ـ يُمكن استنطاقه ظاهراً، وما لا يمكن استنطاقه هو الأبعاد الأخرى المتمثِّلة بالإشارة واللطائف والحقائق ـ وهي مواد العمليّة التأويليّة ـ ولذلك يقول عليه السلام: **إنّ فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة**.

وهذا يعني أنّ استنطاق النصّ القرآني والوصول إلى كينونته المقدّسة أمرٌ غير ممكن البتّة بدون الأخذ بالاعتبار البُعد التأويلي في قراءة النصّ.

إذا اتّضح لنا ذلك سوف تكون بيّنة لنا جملة من موارد الاختلاف في قراءة المفردة القرآنيّة والنصّ القرآني خصوصاً والنصّ الديني عموماً.

إنّ البُعد التأويلي وإن كان يبدو بحسب الظاهر غير معنيّ بالمعنى الدلالي للمفردة، إلاّ أنّ هذا التصوّر ـ على فرض وجوده ـ غير صحيح، فإنّ الوشائج التي تربط الظاهر بالباطن، والتفسير بالتأويل لابدّ أن تكون محفوظة لحفظ المُعطى التأويلي من الانحراف.

وبذلك لا تُعفى العمليّة التأويليّة من ملاحظة الوجه الدلالي للمفردة القرآنيّة، فإذا تُرك النظر في ذلك ستتوسّع رقعة الخلاف والاختلاف في قراءة النصّ القرآني.

ومن الواضح بأنّ تضييق دائرة الخلاف والاختلاف من خلال

---

(١) **أصول الكافي**، مصدر سابق: الحديث ٧، ج١ ص٦١.

ملاحظـة الوجـوه الدلاليّة للمفردة القرآنيّة لا يعني أبداً رفع الاختلاف بـين المُعطيـين التفـسيري والتأويلـي، فإنّ اختلاف المُعطيين أمرٌ حتميّ لابدّ منه، وهذا الاختلاف لا يمكن حصره بمرتبة أو مرتبتين، وإنّما هي سلـسلة مـن المـراتب تعود في الغالب منها إلى مجموعة الاختلافات آنفـة الذِّكـر، ولكنّ للمنهج والمستوى المعرفي الذي عليه قارئ النصّ الأثر الأبرز في رسم ملامح الاختلاف.

إنّ الاخـتلافات الظاهريّة الدلاليّة لظاهر المفردات القرآنيّة مع المُعطى التأويلـي (الباطن القرآني) ينبغي أن تتحوّل إلى همزات وصل تُصحّح لـنا قراءة النصّ لا أن تُعمّق درجات التباين. فالمعنى التأويلي هو أشبه مـا يكـون بالـصورة الظلّـية للمعنى التفسيري، ولكن لا بمعنى أشرفيّة التفـسير علـى الـتأويل، فهذا ما لا ينبغي تصوّره أبداً، وإنّما بمعنى قوّة الارتـباط والاشـتراك الفعلـي فـي تتمـيم المُعطـى القرآنـي. فالصورة الظاهريّة على أهمّيتها قاصرة على إعطاء الصورة القرآنيّة كما هي، كما أنّ الصورة الباطنيّة للنصّ هي الأُخرى قاصرة عن تتميم ذلك.

ومـن هـنا تُعقد وجوه المصالحة القراءتيّة، وتنتظم أمامنا الخطوط البيانيّة للصورة القرآنيّة، وتلتقي المقاطع المفصليّة لتنطق بالحقّ.

وبـذلك يكـون قـد ترشّـد أمامنا القيمة المعرفيّة للقراءة التفسيريّة فيما لو أُخذت منفصلة ومستقلّة عن القراءة التأويليّة، وهكذا الحال في فـصل واسـتقلال القـراءة التأويلـيّة، بل لا تُوجد قراءة صحيحة كاملة للـنصّ القرآنـي دون أن تتـشكّل ملامحهـا مـن الـبُعدين التفـسيري والتأويلي.

هـذا مـا أردنـا إيجـازه فـي تـصوير منـشأ الاختلاف في المعطى القرآني تاركين التفصيل فيه لمناسبة أخرى .

عمق المفردة القرآنيّة هو عمق النصّ

عـن أميـر المؤمنين عليّ عليه السلام وهو يصف القرآن: «**ظاهره أنيق وباطـنه عميق... لا تحصى عجائبه ولا تُبلى غرائبه**»[١] . فالقرآن هو المدرسة التـي لا تنـضب علـومها أبـداً، حـارت فـيه العقول، وضاقت عن نيله والإحاطـة بـه المعـارف، ومـا ذلك إلاّ لارتباطه بالله جلّت قدرته، فهو الوجـود المطلـق الـذي لا تحدّه حدود، المحيط بكلّ شيء. ومن هذه الـصفة المطلقـة كباقـي صـفاته استمدّ القرآن صفاته في دائرة المعنى وفي دائرة التأثير، وهذا الاستمداد الصفاتي في المعنى والأثر يُقرّب لنا كلمة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**فتجلّى سبحانه لهم في كتابه من غير أن يكونوا رأوه**»[٢]، فإذا كان المُتجلِّي مطلقاً فالمُتجلّى فيه كذلك .

وهـذا المعنـى الـرفيع يُثيـر أمامـنا إشـكاليّة فهـم القـرآن، فكيف للمحدود أن يُحيط بغير المحدود علماً ؟

هـنا نجد الأعلام يختلفون في فهم الإشكاليّة والجواب عنها، فالتستري يُنكـر علينـا فهـم آيـة واحدة من كتاب الله تعالى بصورة تامّة، فكيف بالكـتاب نفسه، إذ يقول: «**لـو أُعطي العبد بكلّ حرف من القرآن ألف فهم لم يـبلغ نهايـة مـا أودعـه في آية من كتابه، لأنّه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنّه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه. وإنّما يفهم كلٌّ بمقدار ما يفتح الله**

---

(١) **الكافي**، مصدر سابق: الحديث ٢، ج٢ ص٥٩٩.

(٢) **نهج البلاغة**، خطب الإمام عليّ عليه السلام، شرح محمّد عبده: ج٢ ص٣٠.

عليه»[١]، فالفهم ولو في حدود آية واحدة يبقى محدوداً بحدود مقدار المتلقّي.

ولسنا بصدد الإجابة عن ذلك نفياً أو تأييداً، فما نُريد الوقوف عليه هو ما يُمكن استجلاؤه من المفردة والنصّ القرآنيّين، وأنّ المُعطى المفرداتي ذو مرتبة واحدة، أم ذو مراتب كما هو الحال بالنسبة للنصّ؟

ما نميل إليه هو مراتبيّة معاني المفردة الواحدة فضلاً عن النصّ، فإنّ أرضيّة كلّ نصّ تتمثّل بالمفردات، وكلّ مفردة تدخل بصورة مباشرة في تركيبة وبنيويّة النصّ الداخلة فيه. فالاختلاف في قراءة النصّ، أو تحمّل النصّ الواحد وجوهاً ذات مراتب طوليّة، يعني مراتبيّة النصّ واختلاف درجات العمق فيها طوليّاً، وهذا يكشف لنا إنّيّاً بأنّ هنالك مراتبيّة تُمثّل اللبنة الأولى في إضفاء صفة المراتب الطوليّة في النصّ الواحد.

إذن فالمفردة والنصّ القرآنيّان تتضافران في تشكيلة العمق القرآني، فلا تذهب عليك هذه المباني، ولا تغب عنك هذه المعاني.

وبذلك نخلص إلى حقيقة معرفيّة قرآنيّة، وهي أنّ المعنى العامّ للمفردة والنصّ القرآنيّين واحد ولكنّه ذو مراتب على حدّ ما هو مقرّر فلسفيّاً ـ عند مدرسة الحكمة المتعالية ـ بأنّ حقيقة الوجود واحدة ولكنّها ذات مراتب.

---

(١) انظر: **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدِّين محمّد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ القاهرة: ج١ ص٩. وقد ورد ما هو قريب من هذا المعنى في **تفسير مجاهد ابن جبر التابعي**: ج١ ص٩. علماً بأنّ المراد من التستري هو: سهل بن عبد الله التستري.

التكرار

وأهميته في فهم النص القرآني

- تكرّر المفردة القرآنيّة تجدّد في المعنى.

تكرّر المفردة القرآنيّة تجدّد في المعنى

التكـرار مـن الكرّ، والكرّ: الرجوع على الشيء[1]. وفي الاصطلاح: تكـرار كلمـة أو جملـة أكثر من مرّة لمعانٍ متعدّدة كالتوكيد والتهويل والتعظيم وغيرها.

وعـادةً ما تُثار قضيّة التكرار الواقع في المفردات والآيات القرآنيّة، والـذي يُـريد الـبعض مـنها التلويح بإشكاليّة اللغويّة ما دام التكرار لا يأتي بمعانٍ جديدة.

وممّـا يُذكـر بـأنّ التكـرار قـد وقع بصور مختلفة؛ منه ما وقع في المفـردات، ومـنه مـا وقـع في الآيات. والثاني، فمنه ما وقع في سورة واحـدة، ومـنه مـا وقـع في سور مختلفة. ومجموع التكرار منه ما وقع بشكل موصول ومنه ما وقع بشكل مفصول[2].

---

(١) انظر **لسان العرب**، للعلاّمة ابن منظور، نشر دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ: ج١٥ ص١٣٥.

(٢) الموصول إمّا أن يكون بتكرار كلمات في سياق الآية، مثل قوله تعالى: ﴿**هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ**﴾ (المؤمنون: ٣٦)، وإمّا في آخر الآية وأوّل التي بعدها، مثل قوله تعالى: ﴿**وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا * قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا**﴾ (الإنسان: ١٥ ـ ١٦) وإمّا في أواخرها مثل قوله تعالى: ﴿**كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا**﴾ (الفجر: ٢١)، وإمّا تكرّر الآية بعد الآية مباشرة، مثل قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**﴾ (الشرح: ٥ ـ ٦).

ومن الشواهد البارزة للتكرار الواقع في المفردات ما وقع تباعاً في سياق الآية الواحدة كقوله تعالى: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ (المؤمنون: ٣٦)، ومنه ما وقع في آخر الآية وأوّل التي بعدها كقوله تعالى: ﴿ وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا * قَوَارِيرَا مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ (الإنسان: ١٥ ـ ١٦)، ومنه ما وقع في أواخر الآية كقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ (الفجر: ٢١).

وأمّا ما ورد في الآيات، فمنه ما وقع في سورة واحدة، من قبيل ما جـاء في سورة الرحمن حيث تكرّرت آية: ﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ فـيها ثلاثـاً وثلاثين مرّة، وما جاء في سورة الشعراء حيث تكرّر ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾ ثماني مرّات، وهكذا الحال في سورة المرسلات[١]، ومنه ما وقع في سور مختلفة، ومن الآيات المكرّرة بصورة متناثرة بين الـسور القرآنيّة قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ حيث تكرّر ستّ مرّات في سور مختلفة[٢]، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ حيث تكرّر مرّتين (البقرة: ٥، ولقمان: ٥) وغيرها.

= وأمّا المفصول فهو على صورتين؛ إمّا تكرار في السورة نفسها، وإمّا تكرار في القرآن كلّه، والأوّل مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾، حيث تكرّر ثمان مرّات في سورة، ومثال التكرار في القرآن كلّه: تكرّر قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ ، حيث تكرّر ستّ مرّات في سور مختلفة، كما هو مُبيّن في الهامش اللاحق.

(١) حيث تكرّر قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ عشر مرّات.

(٢) في: يونس: ٤٨، والأنبياء: ٣٨، والنمل: ٧١، وسبأ: ٢٩، ويس: ٤٨، والملك: ٢٥.

بـل هـنالك تكـرار آخـر يُدّعـى في المقام يتمثّل بتكرار القصص القرآنيّة، من قبيل قصّة آدم وموسى عليهما السلام اللتين كُرّرتا في أكثر من موضع، وهذا واضح.

فما هي حقيقة التكرار المدّعى في المقام؟

هنا حاول جملة أعلام الفريقين الإجابة عن ذلك، نذكر ما هو مهمّ منها ثمّ نبيِّن ما هو المختار في المقام.

قـال الـسيوطي: «التكريـر وهـو أبلـغ من التأكيد، هو من محاسن الفـصاحة خلافـاً لـبعض مـن غلـط»[1]، فالتكرار في القرآن عنده من الفصاحة في الكلام وليس من المذموم الذي لا ثمرة فيه.

ولكـنّه لـم يُبيِّن لنا وجه الفصاحة فيه، فالتأكيد أمرٌ واضح للعيان، ولكـن كـيف يكـون التكريـر أفصح منه؟ وكيف نفهم أنّه من محاسن الفصاحة؟ ألكونه قرآناً، أم ماذا؟ ولذلك سوف يُكرّر السؤال نفسه.

ثمّ يتعرّض السيوطي إلى فوائد أُخرى للتكرار القرآني.

• مـنها: التقرير، بنكتة أنّ الكلام إذا تكرّر تقرّر وتأكّد. ولعلّ مراده مـن التقرير هو التتميم والترسيخ. فالهدف القرآني لا ينتهي عند البلاغ وإنّمـا لابـدّ مـن الاطمئـنان على وصول الفكرة وتحقّق الهدف، وهذا المعنـى قـد يُلازمه التكرار. إن كان مراده ذلك فهو وجهٌ وجيه، ولكنّه ليس العلّة التامّة فيه.

• ومنها: التأكيد، وزيادة التنبيه، كتكرار النداء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِىٓ ءَامَنَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُونِ أَهۡدِكُمۡ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ * يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا

(١) **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدِّين السيوطي، طبعة مؤسّسة النداء: ج٣ ص٢٨٠.

هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ﴾ (غافر: ٣٨ـ ٣٩).

• ومنها: أنّ إعادة المطلع عند إطالة الكلام أمرٌ تقتضيه الفصاحة والبلاغة من قبيل أهمّية تكرار ﴿لَمَّا جَآءَهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩).

ومنها: التعظيم والتهويل، كما هو المشهور في: ﴿ٱلْحَآقَّةُ * مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾، ﴿ٱلْقَارِعَةُ * مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾، ولهذا النوع شواهد أُخرى كثيرة[(١)].

أقـول: إنّ من مميّزات اللغة العربيّة الميل إلى الاختصار والإيجاز، فـإذا توقّـف الإفهـام على الإطناب أو التكرار لزم ذلك، وإلاّ لزم نقض الغـرض، وهـو ممـنوع بحـقّ العاقـل الرشيد، فضلاً عن الحقّ سبحانه صاحب القول السديد.

فهل التكرار القرآني واقع لأجل ذلك ؟

هـنا ينبغـي التنبـيه إلـى أنّ الـنصّ القرآنـي لـم تُـؤخذ فيه الجنبة التـشريعيّة أو الدينـيّة فحـسب، وإنّما لوحظت فيه جوانب أُخرى، من جملـتها ــ إن لـم تكن أهمّها ـ جانب الإعجاز الأدبي والبلاغي، الذي جاء ليُعجز بيئة النزول التي طغى عليها الحسّ الأدبي والبلاغي.

فهـنالك وظيفة دينيّة وأخرى أدبيّة لوحظتا في النصّ القرآني، فإذا مـا أردنـا تحلـيل ظاهـرة التكـرار القرآنـي فلابـدّ مـن مـراعاة هاتين الخصوصيّتين، وهذا واضح.

---

(١) المصدر نفسه: ج٣ ص٢٨١ ـ ٢٨٢.

ولنأخذ شاهداً قرآنيّاً نُقرِّب فيه تحقيق الوظيفتين الدينيّة والبلاغيّة، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَاقِهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (الرعد: ٥)، حيث تكرّرت كلمة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ ثلاث مرّات، فهل رُوعيت فيها ما التزمنا به من وظائف النصّ القرآني؟

أمّا الوظيفة الأدبيّة البلاغيّة فواضحة جدّاً، فالنصّ هنا سوف يتتابه الاضطراب والركاكة بشكل مُلفت للنظر، بل سوف يحصل خطأ في التعبير حيث لا يُعلم من هم أصحاب النار في المقام، هل هم أنفسهم أولـئك الذين أنكروا نبوّة النبيّ صلّى الله عليه وآله وكانت الأغلال في أعناقهم؟

وأمّا الوظيفة الدينيّة فتتمثّل ـ بحسب الظاهر ـ ببيان الحكم الشرعي وإيصاله بطريقة لا تكون مشوبة بالخطأ أو الإيهام بذلك، ومن الواضح بأنّ هذا المعنى لا يتحقّق في المقام دون هذا التكرار، فهو تكرار ضروريّ على مستوى البلاغة وعلى مستوى التبليغ.

إنّما الكلام يقع في تكرار الآيات لاسيّما في السورة الواحدة وبصورة ملفتة للنظر، كما هو الحال في تكرار آية: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ في سورة الرحمن، فهل يُخرّج ذلك في ضوء الوظيفتين الدينيّة والأدبيّة؟

وهنا نودّ أن نُقدِّم عرضاً آخر نقرّب به صحّة التكرار الظاهري للآية الكريمة.

مـن الـثابت وجداناً وتحقيقاً بأنّ كلّ آية قرآنيّة لها معناها الخاصّ بهـا الذي لا تشترك فيه مع الآيات الأُخرى، كما هو الحال بالنسبة لأيّ عـدد رقمـيّ حـيث يخـتصّ بمـرتبة ويتميّـز بهـا عـن سـائر الأعداد والمراتب الرقميّة الأُخرى، وهذا واضح.

ولكن كلّ آية إذا ما لوحظت بمعيّة آية أُخرى فإنّ الموقف سوف يتـبدّل تمامـاً، كما هو الحال في إضافة عدد رقميّ إلى عدد آخر، فإنّ كلّ واحد منهما له مرتبته الخاصّة به، ولكنّهما معاً سوف يُعطيان عدداً رقميّاً آخر، وهذا واضح أيضاً.

وهكـذا الحال في المقام، فكلّ آية إذا ما ضُمّت لآية أُخرى فإنّهما معـاً سـوف يُعطـيان أمـراً ومستوىً آخر، يُمكن أن نُطلق عليه المعنى الـثالث، فإذا أخذنا هذا المعنى العلمي التحليلي الدقيق في المقام فإنّه لن تبقى لدينا إشكاليّة تُذكر.

وعلـيه فـإذا أخذنا كلّ مقطع نصّي من سورة الرحمن مختوم بآية: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ فإنّـنا سوف نخرج بنتيجة تمتاز عمّا قبلها وعمّـا بعـدها، فالملحـوظ فـي المقام هو الصورة النهائيّة التي يرسمها المقطـع القرآنـي الـوارد فـي الآية المكرّرة ظاهراً، ممّا يعني أنّ هنالك صورة تكرار يلحظها مستقلّة من لا دراية له بقراءة النصّ القرآني.

ومـن هـنا يمكـن لنا التلميح بدفع شبهة التكرار الظاهري للبسملة فـي المجمـوع القرآنـي، فهـو صـورة تكـرار تُدفـع بما ذكرناه، ولكن بخـصوصيّة أُخـرى لا تبتعد بنا كثيراً عن أصل الفكرة، ولعلّنا سنُفصّل ذلك في أوّل سورة الحمد.

وبذلك نخرج بنتيجة غاية في الأهمّية، وهي أنّ كلّ تكرار ظاهريّ يمكن أن يؤدّي الوظائف التالية:

١ ـ الوظيفة الأدبيّة البلاغيّة.

٢ ـ الوظيفة الدينيّة التبليغيّة.

٣ ـ إضافة معنى جديد لا يتكرّر أبداً حتّى مع حصول تكرار ظاهريّ آخر.

وهذه النقطة الأخيرة تقودنا إلى هذه الحيثيّة القرآنيّة الاستثنائيّة، وهي أنّ التكرار الظاهري القرآني يلازمه التجدّد في المعنى.

وفي الختام:

لابدّ من تأكيد الملاحظات التي أوضحناها سابقاً وهي :

الأُولى: إنّ جميع ما يتزوّد به المفسِّر من علوم ومعارف ينبغي أن يقع ما يصحّ منها في خدمة النصّ القرآني، لا أن يقع النصّ القرآني في خدمتها إثباتاً وتوكيداً.

بمعنى: عدم حمل النتائج المعرفيّة للمعارف والعلوم المتنوّعة على النصّ القرآني وتطويع النصّ القرآني لخدمة تلك النتائج إثباتاً وتوكيداً، فإنّ للنصّ القرآني معطياته الخاصّة التي ينبغي أن تكون حاكمة لا محكومة.

بعبارة أُخرى: عدم تمكين النصّ القرآني في ضوء النتائج المعرفيّة المُستقاة من معارف وعلوم أُخرى في رتبة سابقة، فإنّ هذا يعنى تقعيد النصّ القرآني في قوالب أُعدّت سلفاً ومصادرة معطياته.

وهذا بدوره يُفضي إلى نتائج فرضتها طبيعة تلك المعارف والعلوم

المختلفة وليس النصّ القرآني نفسه، ممّا يعني أنّ العمليّة التفسيريّة سوف تكون عمليّة تطويعيّة للنصّ القرآني وليست عمليّة تشخيصيّة لمرادات ومقاصد النصّ، فيكون الأداء التفسيري مجرّد عمل تطبيقي لنتائج المعارف الأُخرى، وبذلك تتحوّل العمليّة التفسيريّة المُمنهجة إلى مجرّد أداء اتّجاهي، بل هي أخطر أنواع الاتّجاهات، كما هو واضح.

الثانية: إنّ المعاني التي تقف وراء النصّ القرآني المراد تفسيره وكشف معانيه لا تمثِّل مرتبة واحدة، وإنّما هي في حدّها الأدنى على أربع مراتب رئيسيّة، كما تقدّمت الإشارة إليها وهي: الإشارة، والعبارة، واللطائف، والحقائق، وتقع تحتها مراتب كثيرة، فكلّ مرتبة رئيسيّة تمثِّل دائرة تنضوي تحتها مراتب تمثِّل مستويات العرض التفسيري الذي يحدّده ـ عادةً ـ السقف المعرفي للمفسِّر.

وفي ضوء هذه المراتب الرئيسيّة الأربع يحاول أن يقدّم المفسِّر رؤيته التفسيريّة ضمن مرتبة منها، وكلّ بحسبه، فإن أصاب ما عليه الواقع ولو بحدود سقفه المعرفي، كان بها وإلاّ فإنّ ما قدّمه ـ وإن كان معذوراً فيه في صورة توفّره على الحجّة الشرعيّة ـ أجنبيّ عن مقاصد النصّ القرآني.

وما أصاب به الواقع ضمن سقفه المعرفي سوف يمثِّل مرتبة من مراتب تلك المرتبة الرئيسيّة، ممّا يعني عدم حصول الإصابة الواقعيّة التامّة إلاّ بحدود ضيّقة جدّاً تكاد تنحصر بأهل العصمة المطلقة ومن كان قريباً من كمالاتهم المعرفيّة.

ومن الواضح أنّ تلك المراتب الرئيسيّة الأربع كلّ مرتبة منها هي أعمق وأشمل من الأُخرى، فالمرتبة الحقائقيّة رغم وجودها البسائطي

إلاّ أنّها أشدّ المراتب قاطبة وأشملها وأهمّها على الإطلاق، ثمّ تليها المرتبة اللطائفيّة، ثمّ الإشاريّة، ثمّ العبارية.

الثالثة: إنّ جميع النتائج المعرفيّة التي تُفضي إليها العمليّة التفسيريّة ـ ضمن أيّ منهج كان وبأيّ أسلوب تبلورت ـ لا يمكن القول بمطابقتها للمعاني الواقعيّة التي عليها النصّ القرآني، لما عرفت من أنّ المعاني الواقعيّة ليست على مرتبة واحدة، وأنّ العرض التفسيري هو عرض للسقف المعرفي الذي عليه المفسِّر ـ بالكسر ـ وليس المفسَّر ـ بالفتح ـ وهذا واضح.

الرابعة: لا ينبغي للمفسِّر أن يقتحم بعمليّته التفسيريّة مرتبة من مراتب القرآن الأربع إلاّ بعد التوفّر على ضوابطها وشرائطها، فليس لمن لم يدرك المعنى الإشاري في النصّ القرآني أن يلج هذه المرتبة وإلاّ سوف ينتهي المطاف به إلى الوقوع في دائرة التفسير بالرأي المحرّم شرعاً، وهكذا الحال في المراتب الأُخرى .

الفهارس التفصيلية

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصادر
- فهرس المحتويات

فهرس الآيات

رقم الآية | **رقم الصفحة**

النساء

المائدة

الأنعام

الأعراف

الأنفال

يونس

هود

يوسف

الإسراء

الكهف

طه

الأنبياء

المؤمنون

النور

الفرقان

الشعراء

النمل

القصص

العنكبوت

لقمان

الأحزاب

فاطر

ص

الزمر

غافر

فصّلت

الشورى

الزخرف

الدخان

الأحقاف

ق

النجم

فهرس الأحاديث

فهرس المصادر والكتب

١. **الإتقان في علوم القرآن ١٦، ٢٢٥**

الإمام جلال الدِّين السيوطي، المتوفّى سنة ٩١١هـ دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى ، ١٤١٦هـ ، ومؤسسة النداء .

٢. **إحياء علوم الدِّين ١٨٠، ١٨٥، ١٨٨**

تصنيف: الإمام أبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي، المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ دار المعرفة، بيروت ١٤٠٢هـ

٣. **اصطلاحات الصوفية** لعبد الرزاق الكاشاني **١٥٠**

٤. **أصول التفسير والتأويل ١٦، ١١٧**

السيّد كمال الحيدري، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران.

٥. **الأصول من الكافي ١١، ٨١، ٨٢، ٨٦، ٨٨، ١٥٣، ١٥٧، ١٥٨، ١٧٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٧، ٢١٩**

لثقة الإسلام أبي جعفر بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة السادسة.

٦. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار ٣٨، ٤١ ، ٨٠، ١٧٧، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٣، ١٩٧، ٢١٢**

العلاّمة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ .

٧. **البرهان في تفسير القرآن ٨٨**

العلاّمة المحدّث السيد البحراني، حققه وعلّق عليه لجنة من العلماء

المحققين والأخصّائيين، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ .

٨. **البرهان في علوم القرآن ٢٢٠**

بدر الدِّين محمّد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ القاهرة.

٩. **البيان في تفسير القرآن ٢٠٧**

للإمام الأكبر زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥ هـ ، بيروت.

١٠. **تفسير الصافي ٦٩٢**

تأليف: أستاذ عصره ووحيد دهره المولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني، (ت: ١٠٩١هـ)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩.

١١. **تفسير الطبري المسمّى جامع البيان في تأويل القرآن ١٥**

لأبي جعفر محمّد بن جرير الطبري، المتوفّى سنة ٣١٠هـ مركز الكتاب العلمي، القاهرة، منشورات دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان ١٤١٨ هـ.

١٢. **تفسير العياشي٨٠، ٨٤، ١٠٢، ١٨٣**

تأليف: الشيخ أبي النضر محمّد بن مسعود العياشي، المتوفّى نحو سنة ٣٢٠هـ تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم ـ إيران.

١٣. **تفسير القرآن الكريم ١٥١، ١٨١، ١٨٦، ١٨٩**

صدر المتألّهين الشيرازي، حقّقه وضبطه وعلّق عليه الشيخ محمّد جعفر شمس الدِّين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٨م.

١٤. **تفسير مجاهد ابن جبر التابعي ٢٢٠**

١٥. **التفسير والمفسِّرون ٣٢**

للدكتور محمّد حسين الذهبي المصري، نشر دار الكتب الحديثة.

١٦. **التفسير والمفسِّرون»٢٨**

للأُستاذ المحقّق محمّد هادي معرفة، نشر الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ إيران.

١٧. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة١٥، ١٦، ٢٠٦، ٢١٢**

تأليف: الفقيه المحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، المتوفّى ١١٠٤هـ تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ

١٨. **التفقّه في الدِّين ٢٠٢**

حوار مع السيّد كمال الحيدري، بقلم: طلال الحسن، دار فراقد، ٢٠٠٤ م.

١٩. **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورّام) ١٩٨**

للورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، نشر مكتبة الفقيه.

٢٠. **جامع الأسرار ومنبع الأنوار، الآملي ١٨٢**

٢١. **جامع البيان في تأويل القرآن ١٢٦، ١٥٦**

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠.

٢٢. **الجواهر في تفسير القرآن المشتمل على عجائب بدائع المكوّنات وغرائب الآيات الباهرات ٣١**

تأليف: الأستاذ الشيخ طنطاوي جوهري، نشر دار الفكر.

٢٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (الأسفار الأربعة) ١٥١

دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ، بيروت.

٢٤. خلاصة الأقوال، للعلامة الحلي ١٥٨

٢٥. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ٤٣

للإمام عبد الرحمن جلال الدِّين السيوطي، دار الفكر، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣هـ.

الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ٥٤

للمحدِّث الحافظ جلال الدِّين السيوطي، نشر دار المعرفة، الطبعة الأُولى، ١٣٦٥، بيروت.

٢٦. رسائل ابن عربي ١٦٤

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الطائي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ، بيروت.

٢٧. سنن الدارمي ٨٢

عبد الله بن بهرام الدارمي، نشر مطبعة الاعتدال، دمشق.

٢٨. السنن الكبرى ٥٤

للمحدّث الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، نشر دار الفكر، بيروت.

٢٩. شرح الأسماء الحسنى ١٦٥

لملا هادي السيزواري، نشر مكتبة بصيرتي، قم.

٣٠. شرح الرضي على الكافية ١٣٨

لرضي الدين الأستراباذي، تصحيح وتعليق يوسف حسن، الناشر مؤسسة الصادق، طهران.

٣١. شرح القيصري على فصوص الحكم ١٨٦

للشيخ الأكبر محيي الدِّين ابن عربي، المتوفّى ٦٣٨هـ .

٣٢. شرح دعاء السحر ١٩٠

تأليف: سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني، قدّم له: السيّد أحمد الفهري، مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ .

٣٣. شرح نهج البلاغة ٨٣

لابن أبي الحديد المعتزلي، دار إحياء الكتب العربيّة، لبنان.

٣٤. صحيح البخاري ١٥٣

محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، ١٤٠١ هـ ، بيروت.

٣٥. عيون أخبار الرضا ١٠٢، ٢١٢

الصدوق، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

٣٦. غرر الحكم ١٩٧

عبد الواحد الآمدي، تحقيق السيّد جلال الدِّين الآرموري، جامعة طهران، الطبعة الثالثة.

٣٧. غريب الحديث ٨٩

أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٥ هـ ، الطبعة الأولى.

٣٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري ٤٤

أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: محبّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٣٩. فدك في التاريخ ١٥٤

للسيد محمد باقر الصدر، تحقيق الدكتور عبد الجبار شرارة، الناشر

مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٤٠. الفروق اللغويّة ١٠

لأبي هلال العسكري، تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي، الناشر: جامعة المدرّسين بقم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤١. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال ٣٥

علاء الدِّين علي المتّقي بن حسام الدِّين الهندي، المتوفّى سنة ٩٧٥، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩٩هـ.

٤٢. لسان العرب ٢٢٣

للعلاّمة ابن منظور، نشر دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥ هـ.

٤٣. المجازات النبوية ١٣٩

للشريف الرضي، تحقيق الدكتور طه محمد الزيني، الناشر مكتبة بصيرتي، قم.

٤٤. المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء ٢٠٥

للمحقّق الحكيم المتألّه محمّد بن مرتضى الملقّب بالمولى محسن الكاشاني، المتوفّى ١٠٩١هـ صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ.

٤٥. مختصر المعاني ١٣٨، ١٤٠

لسعد الدين التفتازاني، دار الفكر ، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ قم

٤٦. المدرسة القرآنيّة ٢٧،٥٢

تأليف: سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمّد باقر الصدر

قدّس سرّه، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدّس سرّه، نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر قدّس سرّه، الطبعة الثانية المحقّقة، ١٤٢٤هـ قم المقدّسة. والمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مؤسّسة الهدى الدوليّة للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ .

٤٧. مستدرك الوسائل ٨٢

للمحقّق النوري الطبرسي، نشر مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨هـ .

٤٨. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ١٦٥

للسيد روح الله الخميني، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، ١٣٨١ هـ .ش، قم.

٤٩. معرفة الله ١٦٤

كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن.

٥٠. المفردات في غريب القرآن ٨٩، ١٢٦

٥١. من الخلق إلى الحق رحلات السالك في أسفاره الأربعة ١٣٦، ١٨٣، ٢٠٣، ٢٠٤

من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٥٢. المنطق ١٥٠

للشيخ العلامة محمد رضا المظفر، دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ قم المقدسة.

٥٣. الموافقات في أصول الشريعة ٣٢

للفقيه الأندلسي أبي إسحاق الشاطبي، نشر دار المعرفة، بيروت.

٥٤. ميزان الحكمة ١٩٧

للشيخ محمّد الري شهري، نشر وتحقيق دار الحديث، الطبعة الأُولى ١٤١٦هـ

٥٥. الميزان في تفسير القرآن ٣١، ٣٤، ٣٨، ١٦٣، ١٨٦، ٢١١

للعلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٩١هـ.

٥٦. نصّ النصوص ١٨٢

للسيّد حيدر الآملي، انتشارات طوس، الطبعة الرابعة.

٥٧. النهاية في غريب الحديث والأثر ٨٩

أبو السعادات المبارك ابن محمد الجرزي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

٥٨. نهج البلاغة ٣٥، ١٦٧، ١٩٨، ٢٠٣، ٢١٩

مجموعة ما اختاره الشريف الرضي من كلمات الإمام عليّ عليه‌السلام. ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة: الدكتور صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم.

٥٩. النوادر ١٩٨

قطب الدِّين الراوندي، دار الحديث، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧هـ

فهرس الموضوعات

بحوث تمهيدية

المناهج التفسيرية

المدار في صدق المفهوم اشتمال المصداق على الغاية والغرض ٦١

حجية الظهور القرآني ونظرية تعدد القراءات

الجري والانطباق

المحكم والمتشابه في القرآن

تأويل القرآن

إن للقرآن ظهراً وبطناً

المراتب الوجودية للقرآن

أثر فهم المفردة القرآنية

صدر لسماحة السيد كمال الحيدري

١. التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته. بقلم: جواد علي كسار. (جزءان)
٢. معرفة الله. بقلم: طلال الحسن. (جزءان)
٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين (جزءان).
٤. بحث حول الإمامة؛ حوار بقلم: جواد علي كسار
٥. العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. بقلم: محمد القاضي.
٦. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.
٧. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.
٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.
٩. دروس في الحكمة المتعالية (جزءان).
١٠. شرح بداية الحكمة. بقلم: الشيخ خليل رزق (جزءان).
١١. التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.
١٢. من الخلق إلى الحق .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة. بقلم: الشيخ طلال الحسن.

١٣ . بحوث في علم النفس الفلسفي. بقلم: عبدالله الأسعد.

١٤ . مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.

ويشمل الرسائل التالية:

* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.

١٥ . عصمة الأنبياء في القرآن. بقلم: محمود نعمة الجياشي.

١٦ . يوسف الصديق.. رؤية قرآنية. بقلم: محمود الجياشي.

١٧ . التفقه في الدين. بقلم: الشيخ طلال الحسن

١٨ . التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية

١٩ . مفهوم الشفاعة في القرآن. بقلم: محمد جواد الزبيدي.

٢٠ . التوبة .. دراسة في شروطها وآثارها.

٢١ . مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. بقلم: الشيخ محمد جواد الزبيدي.

٢٢ . مقدمة في علم الأخلاق.

وقد جمعت الكتب (١٩ ـ ٢٢) في كتاب مستقلّ بعنوان:

٢٣ . (في ظلال العقيدة والأخلاق)

٢٤ . الإعجاز بين النظرية والتطبيق. بقلم: محمود الجياشي.

٢٥. لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهي).

٢٦. القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: الشيخ محمود نعمة الجيّاشي.

٢٧. الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: محمود الجيّاشي.

٢٨. العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٢٩. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الاسلامي. بقلم: الشيخ خليل رزق

٣٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر). في أربعة أجزاء، بقلم: علاء السالم.

٣١. مدخل إلى الإمامة.

٣٢. الثابت والمتغير في المعرفة الدينية. بقلم: الدكتور علي العليّ.

٣٣. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ). الجزء الأول. بقلم: الشيخ قيصر التميمي.

٣٤. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

٣٥. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي.

٣٧. فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٨. المُثُل الإلهيّة.. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.

٣٩. شرح نهاية الحكمة.. الإلهيات بالمعنى الأخص. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي. (جزءان).

٤٠. اللباب في تفسير الكتاب (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).

٤١. كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج. إعداد الدكتور حميد مجيد هدّو.

٤٢. المعاد؛ رؤية قرآنيّة. بقلم الشيخ خليل رزق. (جزءان)

٤٣. المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري. بقلم الدكتور طلال الحسن.

وتم ـ بتوفيق الله تعالى ـ طبع العناوين الخمسة والعشرين الأولى من هذه الكتب في دورة من (٢٥) مجلدا، في «دار فراقد للطباعة والنشر» بقم المقدسة، سنة ٢٠٠٧م / ١٤٢٨ هـ تحت عنوان: آثار العلامة الحيدري.